ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma
www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 40,00 in Italy, and € 52,00 or USD 70,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.
Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.
International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Vincenzo Poggi (Editor) e-mail: dirocp@pio.urbe.it – Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@pio.urbe.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

RECENSIONES

Robert F. Taft, S.J.

Eucharistic Concelebration Revisited: Problems of History, Practice, and Theology in East and West*

Part I

A. INTRODUCTION

I. *Praenotanda*

Some issues in the history of theology just will not go away. One such intractable problematic concerns the related issues of eucharist as "sacrifice," of the minister of the eucharist as "priest," and of "eucharistic con-

* Part I of this study resumes and further develops material found in some of my earlier writings on concelebration (see note 7 below). I am grateful to my colleague and former doctoral student and assistant Sr. Dr. Vassa Larin for reading a draft of this study, indicating typographical errors, and suggesting further references.

Abbreviations additional to those listed at the beginning of the OCP fascicle:
AAS = *Acta Apostolicae Sedis*.
AGLS = Alcuin/GROW Liturgical Study (later: Joint Liturgical Studies).
ApConst = *The Apostolic Constitutions*.
ApTrad = *The Apostolic Tradition*.
ATC = P.F. Bradshaw, M.E. Johnson, L.E. Phillips, *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Hermeneia, Minneapolis 2002).
BAS = The Liturgy of St. Basil the Great in its Byzantine Greek redaction unless o therwise specified.
BELS = Bibliotheca *Ephemerides Liturgicae*, Subsidia.
BEW = R. F. Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding* (Second revised and enlarged edition, Rome 1997).
Botte TA = B. Botte, *La Tradition apostolique de S. Hippolyte. Essai de reconstitution* (LQF 39, Münster 1963).
Cuming, *Hippolytus* = *Hippolytus: A Text for Students*, with introd., trans., commentary and notes by G. J. Cuming (GLS 8, Bramcote 1976).
DOL = International Commission on English in the Liturgy, *Documents on the Liturgy 1963-1979. Conciliar, Papal, and Curial Texts* (Collegeville 1982) (references are to paragraph numbers in the margin).
ECJ = *Eastern Churches Journal*.
EDIL 1 = R. Kaczynski (ed.), *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, Bd. I: 1963-1973 (Turin 1976) (references are to paragraph numbers in the margin).
EL = *Ephemerides liturgicae*.

secration" — in other words, who offers what to whom how?[1] In the Roman Catholic West the matter is complicated further by the theology of the priest celebrating the eucharist "acting *in persona Christi*" that has dominated Latin Catholic eucharistic theology since the 12th c.[2] The

GLS = Grove Liturgical Studies.
LMD = *La Maison-Dieu.*
NCE2 1-15 = *New Catholic Encyclopedia,* 2nd ed., 15 vols. (Catholic University of America, Washington, DC 2002).
ODB 1-3 = *The Oxford Dictionary of Byzantium,* ed. A. Kazhdan et alii, 3 vols. (New York/ Oxford 1991).
Parenti-Velkovska = S. Parenti & Elena Velkovska (eds.), *L'Eucologio Barberini gr. 336.* Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana (BELS 80, Rome 2000).
PIO = Pontificio Istituto Orientale, Rome.
Reg = *Les Regestes du Patriarcat de Constantinople,* I: *Les actes des patriarches,* fasc. 1-3, ed. V. Grumel (Le Patriarcat byzantin, série I, Kadiköy-Istanbul 1932, 1936; Bucharest 1947; fasc. 1, 2nd ed., Paris 1972; fasc. 4, ed. V. Laurent (Paris 1971); fasc. 5-7, ed. J. Darrouzès, (Paris 1977, 1979, 1991). References are to the documents, which are numbered in chronological order consecutively throughout.
SL = *Studia Liturgica.*
XPYCOCTOMIKA = *XPYCOCTOMIKA. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo,* a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte, 407-1907 (Rome 1908).

[1] The literature on the whole problematic, especially in the context of Catholic and Reformation theology, is endless. See most recently R.J. Daly, *Sacrifice Unveiled: The True Meaning of Christian Sacrifice* (A Continuum Imprint, London/New York, 2009); J.H. McKenna, *The Eucharistic Epiclesis. A Detailed History from the Patristic to the Modern Era* (2nd ed. Chicago/Mundelein, 2009). For Catholic studies addressing the topic in the East-West context that interests us here, see H.-J. Schulz, "Die Pneumatologie des hl. Basilius: Impuls zur Neubesinning auf die hermeneutische Struktur der Theologie und der kirchlichen Lehrverkündigung als Bekenntnis- und liturgiebezogene Schriftaustlesung," in R.F. Taft (ed.), *The Christian East. Its Institutions & Its Thought. A Critical Reflection.* Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome, 30 May – 5 June 1993 (OCA 251, Rome 1996) 543-564; id., "Handlungsstrukturen von Opfer und Darbringung," *Societas Liturgica IX. Congressus Internationalis Vindobonensis 1983* (Mödling, Austria 20-8-1983) papers distributed to participants, later published in English trans. as "Patterns of Offering and Sacrifice," SL 15 (1982) 34-48. See also Schulz's excellent *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung* (Paderborn 1976), and B. Schultze's critique in "Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung," OCP 44 (1978) 273-308, followed by Schulz's responses: I: "Liturgischer Vollzug und sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers," OCP 45 (1979) 246-266; II: id., "Das Zeugnis der byzantinischen Liturgie in ihrer gesamtgestalt und die Sprache der Väter," OCP 46 (1980) 5-19. See also Schultze's earlier study, "Die patristische Eucharistielehre im Gespräch evangelischer und orthodoxer Theologen," OKS 28 (1979) 98-144; and id., "Liturgischer Vollzug und sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers," I: OCP 45 (1979) 245-266; II: OCP 46 (1980) 5-19.

[2] See most recently the article of one of the premier Catholic theologians of the eucharist, Cesare Giraudo, "*In persona Christi — In persona ecclesiae.* Formule eucaristiche alla luce della *lex orandi,*" *Rassegna di teologia* 51 (2010) 181-195. For the history of the docrine, see Mary M. Schaefer, *Twelfth Century Latin Commentaries on the Mass. Christological and Ecclesiological Dimensions* (Notre Dame Doctoral dissertation, Ann Arbor: University Microfilms International 1983); eadem, "Twelfth-Century Latin Commentaries on the Mass: The Relationship of the Priest to Christ and to the People," SL 15 (1982) 76-86, esp. 80-82. A master of medieval Latin eucharistic theology, to be read and meditated by the any theologians in need of being brought down to earth and put in touch with historical reality, is Gary Macy, *Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period* (Oxford 1984); id., *Treasures from the Storeroom. Medieval Religion and the Eucharist* (A Pueblo Book, Collegeville 1999). See also his excellent essay "Impasse passé: Conjugating a Past Tense," in J.Y. Tan (ed.), *Proceedings of The Catholic Theological Society of America,* [= Proceedings of the Sixty-fourth Annual Convention, Halifax, Nova Scotia, June 4-7, 2009] 64 (2009) 1-20, here esp. 8. I am indebted to Prof. Macy for providing me a copy of this seminal paper.

question of eucharistic concelebration was held hostage to this problem-cluster during the liturgico-theological debates of the western Liturgical Movement leading up to the Vatican II Council (1962-1965) and the respective conciliar and post-conciliar decrees from 1966 on authorizing the restoration of eucharistic concelebration and, ultimately, its extension to general practice in the Roman rite.[3] This problematic, though it continues to surface in Catholic writing on the topic,[4] remains largely foreign to the Eastern Churches, most of which have practiced eucharistic concelebration for centuries without evincing a need to offer much reflection on it.[5] But the western theological debate has, inevitably, contaminated Eastern Catholic liturgical theology and usage, in some ways decisively. Ongoing reflection and writing on eucharistic concelebration today, especially in Catholic scholarship, merits, in my view, a fresh look at some of these issues.

II. *What is Eucharistic Concelebration?*

It has become common, especially since the liturgical reforms mandated by the Vatican II Council, to call "concelebration" liturgical services — especially though by no means exclusively the eucharist[6] — cele-

[3] DOL §§57-58, 307, 414,-15, 435, 1272, 1276-77, 1353-54, 1449, 1466, 1543-98, 1787-1816, 1934, 1937, 1940, 2020, 2522, 2558, 2695, 2802, 3280-81, 3797, 3853, 4377, 439, 4458; for the respective Latin originals in EDIL 1-2, see "concelebratio" in the indices.

[4] On concelebration in the post-Vatican II Roman Catholic context, see esp. J.F. Baldovin, "Concelebration: A Problem of Symbolic Roles in the Church," *Worship* 59 (1985), 32-47; and, most recently, G. Boselli, "Les débats sur la concélébration après Vatican II. Bilan et perspectives," LMD 224 (2000) 29-59; both of them excellent discussions of the post-Vatican II Catholic concelebration debate.

[5] N. Afanas'ev, *Трапеза Господня* (L'Orthodoxie et l'actualité — Православие и современность 2-3, Paris 1952). is an exception to this generalization. B. Schultze, "Das theologische Problem der Konzelebration," *Gregorianum* 36 (1955) 212-271, here 220-23, summarizes Afanas'ev's views.

[6] Concelebration of the sacrament of the anointing of the sick as well as of numerous other services — matins, vespers, vigils, molebens or occasional prayer services, funerals

brated with the active participation of more than one ordained minister in priestly (presbyteral or episcopal) orders celebrating together the liturgical rite. Eucharistic concelebration thus defined is evidenced throughout Christian liturgical history beginning with the earliest extant eucharistic sources. As I have shown in previous studies,[7] these primitive usages ultimately evolved into the myriad forms of eucharistic concelebration practiced at least occasionally in all eastern liturgical traditions.[8]

---

and other services for the departed, etc. — are common in the Byzantine and some other rites.

[7] R.F. Taft, "Byzantine Liturgical Evidence in the *Life of St. Marcian the Œconomos:* Concelebration and the Preanaphoral Rites," OCP 48 (1982) 159-170; id., *"Ex Oriente lux?* Some Reflections on Eucharistic Concelebration," *Worship* 54 (1980) 308-325; repr. id., BEW chap. 6; also in K. Seasoltz (ed.), *Living Bread, Saving Cup. Readings on the Eucharist* (Collegeville 1982) 242-259; in Th. Fisch (ed.), *Primary Readings on the Eucharist* (Collegeville 2004) 157-174; German trans. *"Ex Oriente Lux?* Zur eucharistischen Konzelebration," *Theologie der Gegenwart* 25 (1982) 266-277. See also R.F. Taft, "Concelebration," in P.K. Meagher, T.C. O'Brien, C.M. Ahearne (eds.), *Encyclopedic Dictionary of Religion* (Washington, DC 1979) 1:858-859. id., "Concelebration" in *The HarperCollins Encyclopedia of Catholicism*, Richard P. McBrien (ed.), R.F. Taft et al. (associate eds.) (San Francisco 1995) 341; id., "On the Use of the Bema in the East-Syrian Liturgy," *Eastern Churches Review* 3 (1970) 30-39; id., "Receiving Communion — A Forgotten Symbol," *Worship* 57 (1983) 412-418, repr. id., BEW chap. 7; repr. also in Fisch, *Primary Readings on the Eucharist* 175-183; R.F. Taft, "The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060," I: OCP 45 (1979) 279-307; II: OCP 46 (1980) 89-124; repr. id., *Liturgy in Byzantium and Beyond* (Variorum Collected Studies Series CS494, Aldershot/Brookfield 1995) chap. II; id., "Chronicle: Interritual Concelebration," *Worship* 55 (1981) 441-444; id., "Byzantine Communion Rites: I. The Early Ritual of Clergy Communion," OCP 65 (1999) 307-345; id., *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. VI: *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* (OCA 281, Rome 2008) 829: "concelebration" in the Index; id., Questions on the Eastern Churches 10: "Byzantine-rite Concelebration of the Eucharist," ECJ 11/1 (2004) 119-124.

[8] On concelebration in the eastern rites, in addition to my studies cited in the previous note see esp. B. Botte, "Note historique sur la concélébration dans l'église ancienne," LMD 35 (1953) 9-23; H. Brakmann, "«Καὶ ἀναγνώσκουσι πάντες τὴν εὐχαριστήριον Εὐχήν». Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet byzantinischer Konzelebranten," OCP 42 (1976) 319-367; R. Coquin, "Vestiges de concélébration eucharistique chez les Melkites égyptiens, les Coptes, et les Éthiopiens," Mu 80 (1967) 37-46; P. de Meester, "De concelebratione in ecclesia orientali, praesertim secundum ritum byzantinum," EL 37 (1923) 101-110, 145-154, 196-201; P. de Puniet, "Concélébration liturgique," DACL III.2:2470-2488; J.-M. Hanssens, "De concelebratione missae in ritibus orientalibus. De eius notione et modis, usu praesenti et historia," *Divinitas* 10 (1966) 482-559 (repr. Rome 1966); L.D. Huculak, *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the Period of Union with Rome (1596-1839)* (Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni, Series II, Section 1, vol. 47, Rome 1990) 263-64, 285-86, 289-92, 317-18, 357; A. Jacob, "La concélébration de l'anaphore à Byzance d'après le témoignage de Léon Toscan," OCP 35 (1969) 249-256; W.F. Macomber, "Concelebration in the East Syrian Rite," in J. Vellian (ed.), *The Malabar Church. Symposium in Honour of Rev. Placid J. Podipara C.M.I.* (OCA 186, Rome 1970) 17-22; Jean C. McGowan, *Concelebration: Sign of fhe Unity of the Church* (New York 1964); A. Raes, "La concélébration eucharistique dans les rites orientaux," LMD 35 (1953) 24-47; H.-J. Schulz,

We see the same in medieval Latin usage, in the pre-Vatican II rites of episcopal and presbyteral ordination, and in common usage today since the restoration in 1965[9] of the once general earlier practice of eucharistic concelebration in the Roman rite.[10]

Of course every Christian liturgical service is by its very nature a "concelebration" in which each baptized member of the worshiping congregation is an active "concelebrant" according to his or her degree of participation through Baptism in the one Christian priesthood of Jesus Christ. That is preeminently true of the eucharist, which is a "concelebration" not only on that horizontal plane, on the altars of the earthly Church here below, as a sign of ecclesial koinonia between concelebrants and their bishop, with one another, and between Churches. For there is another level of concelebration that is fundamental to the Byzantine liturgical vision: the Church's earthly liturgy as a concelebration with the Heavenly Liturgy of the Communion of Saints, as reflected not only in the earliest level of the liturgical texts of the Byzantine Divine Liturgy, but also in the iconography of the church building.[11]

The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression (New York 1986) 120, 123-24; id.' "Konzelebration bei Symeon von Thessalonike," OC 48 (1964) 260-267. Botte's study poses the *status questionis* in its true historical perspective, and is a needed corrective to the excessively Latin point of view of de Meester, Hanssens and McGowan. Raes' article, completed by that of Jacob, was the best study on Byzantine concelebration until Brakmann's appeared. For the most recent Catholic viewpoint the essential study remains Boselli, "Les débats sur la concélébration après Vatican II."

[9] See the March 7, 1965 documents *Ecclesiae semper* on concelebration and communion under both species, and *Ritus servandus in concelebratione Missae et Ritus Communionis sub utraque specie.* Editio typica (Vatican 1965): Latin text EDIL §§387-92; English trans. of these and later related documents in DOL §§1794-1810; history in A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy 1948-1975*, trans. M.J. O'Connell (Collegeville 1990) 123-34; and most recently Piero Marini, *Realizing the Vision of the Liturgical Renewal 1963-1975*, edited by Mark R. Francis, John R. Page, and Keith F. Pecklers (Collegeville 2008) esp. 95-116 *passim;* see also "concelebration" in the index.

[10] For early Roman concelebration usage in the *Ordines Romani* and ordination rites, see documentation in Schultze, "Das theologische Problem," 216-17; Brakmann, "gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 347; McGowan, *Concelebration* 35-36; some of which evidence will be reviewed below.

[11] See my several writings that develop this topic: R.F. Taft, "At the Sunset of the Empire: The Formation of the Final 'Byzantine Liturgical Synthesis' in the Patriarchate of Constantinople," in *Le Patriarcat de Constantinople aux XIV*e *au XVI*e *siècles: Rupture et continuité*, Actes du colloque international, Rome, 5-6-7 décembre 2005 (Dossiers byzantins — 7, Paris: Centre d'études byzantines néo-helléniques et sud-est européenes, Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales 2007) 55-71; id., "The Living Icon: Touching the Transcendent in Palaiologan Iconography and Liturgy," in Sarah T. Brooks (ed.), *Byzantium: Faith and Power (1261-1557). Perspective on Late Byzantine Art and Culture* (The Metropolitan Museum of Art Symposia, New York: the Metopolitan Museum of Art — New Haven and London: Yale University Press 2007) 54-61; id., "Orthodox Liturgical Theology and Georges

That every eucharist on the horizontal plane — the focus of our topic here — is a "concelebration" of the whole worshiping community is a doctrine that may seem sometimes overshadowed by the clericalism some contemporary critics believe frequent concelebrated eucharists tend to foster. But the ideal, at least in the pellucid concelebration theology of the Vatican Congregation of Rites' March 7, 1965 decree *Ecclesiae semper* on concelebration and communion under both kinds, is crystal clear:[12]

> In every form of celebration ... all those marks and properties are present that belong to the Mass intrinsically and necessarily...
>
> The first is the unity of the sacrifice of the Cross. Many Masses are celebrated but they represent the one, single sacrifice of Christ[13]...
>
> The second is the unity of the priesthood. Many priests celebrate Mass but they are all individually simply the ministers of Christ; he exercises his priesthood through them ... they offer the sacrifice ... in virtue of the same priesthood and all act in the person of the one High Priest. He has the power to consecrate the sacrament of his body and blood through one priest or through many at one time.[14]
>
> The third is the more striking expression of an activity that belongs to the entire people of God. The Mass is the celebration of the sacrament of the Church's continued life and growth[15] and of the prominent manifestation of the Church's true nature.[16] Every Mass, then, more than any other liturgical rite,[17] is the activity of the entire people of God ordered and acting hierarchically.
>
> Intrinsic to every Mass, these three characteristics are particularly conspicuous in the rite in which several priests concelebrate the same Mass.
>
> In this way of celebrating, many priests act together with one will and one voice in virtue of the same priesthood... Together they bring about and offer the single sacrifice by their single sacramental act...
>
> Especially when a bishop presides, such a celebration, with the conscious, active participation of the faithful as a community, is the preeminent manifestation of the Church[18] in the unity of sacrifice and priesthood and the single offering of thanks around the one altar with the ministers and holy people.

Florovksy's Return to the Fathers: Alexander Schmemann, St. Symeon of Thessalonika, or Both?" *Annual Florovsky Lecture of the Orthodox Theological Society of America,* Holy Cross Orthodox Theological School, Brighton, MA, in press in the Congress Acta; id., "Introduction" to Steven B.S.S.-H. Hawkes-Teeples, S.J., *The Liturgical Commentaries of St. Symeon of Thessalonika († 1429). Edition of the Text in the Zagora Manuscript 23* (Toronto) in press.

[12] Text in DOL §§1788-1792; references within the quotation are from the original text.

[13] Council of Trent, Session 22 chap. 1, Dz §§1739-40.

[14] See St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* III, 82.3 ad 2 and ad 3.

[15] Vatican II Constitution on the Church *Lumen gentium* §26, DOL §146.

[16] Vatican II Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum concilium* §§2, 41, DOL §§2, 41.

[17] *Ibid.* §26, DOL §26.

As we shall see below in section C, that last paragraph defines what the sense of eucharistic concelebration was in the Early Church: a eucharistic κοινωνία articulated and manifested in the concrete celebration.[19] This was also the teaching of the best medieval scholastics: in his *Summa theologiae* III, 82:9 ad 2, St. Thomas Aquinas (ca. 1225-1274) says that the fruit of the eucharist is the unity of the Mystical Body of Christ; and in III, 82:2 ad 3, that "the eucharist is the sacrament of the unity of the Church, which results from the fact that many are one in Christ."

This unity of eucharistic ecclesial communion was so strict that initially presbyters did not celebrate the eucharist apart from the bishop,[20] and only one eucharist was allowed on an altar per day. This was not because of the later notion that an altar, like the ministers and communicants, had to be "fasting," but in order to preserve the unity of one eucharist in the community.[21] As a rule, in the earliest centuries all sacramental ministries were celebrated by the bishop surrounded and assisted by his concelebrating church: presbyters, deacons, lesser ministers and people, all manifesting their one κοινωνία. Rome, ever loathe to innovate because of its customary liturgical sobriety and respect for tradition, preserved this usage until at least the 6th c., according to the latest research on the topic. On Sundays the bishop of Rome presided over the diocesan cathedral eucharist for the faithful. In other churches of the city a presbyter celebrated the Liturgy of the Word for the catechumens and penitents, all non-communicants, then he alone received communion from the *fermentum* or eucharist that the pope had consecrated at his Mass and sent out to the other churches.[22] This same rule of one Sun-

[18] *Ibid.* §41, DOL §41.

[19] L. Hertling, *Communion, Church and Papacy in Early Christianity* (Chicago 1972); W. Elert, *Eucharist and Church Fellowship in the First Four Centuries* (St. Louis 1966).

[20] See N. Mitchell, *Mission and Ministry in the Sacrament of Order* (Message of the Sacraments 6, Wilmingon 1982) 167-86.

[21] I develop these arguments more fully in R.F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. V: *The Precommunion Rites* (OCA 261, Rome 2000) 398-426, esp. 400-404; see also id., "One Bread, One Body: Ritual Symbols of Ecclesial Communion in the Patristic Period," in Douglas Kries and Catherine Brown Tkacz (eds.), *Nova Doctrina Vetusque: Essays on Early Christianity in Honor of Frederic W. Schlatter, S.J.* (New York 1998) 23-50. On the eastern canonical prohibition of celebrating two liturgies on one altar the same day, see *The Rudder*, trans. D. Cummings (Chicago 1957) 120.

[22] J.F. Baldovin, "The Fermentum in Rome in the Fifth Century: A Reconsideration," *Worship* 79 (2005) 38-53; Joan Hazelden Walker, "Further Notes on Reservation Practice

day eucharist per local Church is said to have been operative also in Carthage and Alexandria.[23]

As I have shown elsewhere, this unity of eucharistic communion was reflected liturgically in the pristine fraction symbolism,[24] as well as in the early ritual for the administration of Holy Communion in East and West: Right up through the Middle Ages, Holy Communion was not just *taken*, not even by the higher clergy, but *given and received as a gift shared.*[25]

B. EUCHARISTIC CONCELEBRATION IN THE NON-BYZANTINE EAST

Before probing the historical origins of eucharistic concelebration and the problems it raises in the Roman and Byzantine traditions — the focus of our interest here not only because they are far and away the dominant liturgical traditions in East and West, but because they are the only ones to have elaborated a theology of eucharistic concelebration — let us review how eucharistic concelebration is practiced today in the rites of the Christian East both Orthodox and Catholic, a distinction unfortunately necessary because of the intractable problem of Latinization that often taints Eastern Catholic theory and practice. Though eastern forms of eucharistic concelebration, like so many other topics in liturgical history, is one demanding much more study, the information on contemporary usage given by McGowan and King[26] is generally accurate, with some exceptions I shall nuance or correct here.

and Eucharistic Devotion. The Contribution of the Early Church at Rome," EL 98 (1984) 392-402, esp. 396; J.A. Jungmann, "Fermentum: A Symbol of Church Unity and its Observance in the Middle Ages," in id., *Pastoral Liturgy* (New York 1962) 287-295 = trans. of "Fermentum. Ein Symbol kirchlicher Einheit und sein Nachleben im Mittelalter," in B. Fischer, V. Fiala (eds.), *Colligere fragmenta. Festschrift A. Dold* (Texte und Arbeiten, I. Abt., 2. Beiheft, Beuron 1952) 185-190; P. Nautin,, "Le rite du «fermentum» dans les églises urbaines de Rome," EL 96 (1982) 510-522; Taft, *Precommunion* 413-18; id., "One Bread," 32-34.

[23] Nautin, "Fermentum."

[24] Taft, *Precommunion* 360-71.

[25] Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 84-118; id., "Receiving Communion — A Forgotten Symbol," *Worship* 57 (1983) 412-418; repr. id., BEW chap. 7 and in Thomas Fisch (ed.), *Primary Readings on the Eucharist* (Collegeville 2004) 175-183. Taft, "Byzantine Communion Rites," I. I believe J.-M. Hanssens, "La cérémonial de la communion eucharistique dans les rites orientaux," *Gregorianum* 41 (1960) 30-62, and id., "De concelebratione missae," 493, first drew attention to this.

[26] McGowan, *Concelebration* 39-53; A. King, *Concelebration in the Christian Church* (London 1966) 102-132. For the East, the basic general study remains A. Raes, "La concélébration eucharistique.".

1. Armenian:

The *Armenian Apostolic Church* practices eucharistic concelebration only at episcopal and presbyteral ordinations, a custom they may have borrowed from the Latins.[27] Since Vatican II, *Armenian Catholics* have begun to imitate, without any authorization I am aware of, the post-Vatican II Latin usage of concelebration via verbal co-consecration.[28]

2. Assyro-Chaldean:

In the age-old East-Syrian or *Assyro-Chaldean* tradition of Mesopotamia, *all* services and sacraments are traditionally "concelebrations" in which the several orders of ministers participate according to their rank: singers singing, lectors reading, deacons proclaiming, presbyters sharing

[27] On Latin influence in Armenia, see G. Winkler, "Armenia and the Gradual Decline of its Traditional Liturgical Practices as a Result of the Expanding Influence of the Holy See from the 11th to the 14th Century," in *Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle* (BELS 4, Rome 1976) 329-368; C. Gugerotti, *La liturgia armena delle ordinazioni e l'epoca ciliciana. Esiti rituali di una teologia di comunione tra Chiese* (OCA 264, Rome 2001).

[28] The present author has been a member of the Special Commission for Liturgy of the Vatican Congregation for the Oriental Churches since 1983, and, since it was constituted in 1986, a member of the same Congregation's Commission for the Armenian Liturgy, instituted to restore the Armenian Catholic liturgical books in conformity with the authentic Armenian Apostolic tradition. This was accomplished with efficiency and dispatch despite the inevitable opposition from the Latinized ecclesial authorities of the tradition we were trying to restore to its Armenian authenticity. In the course of its discussions on the question of this innovation of eucharistic concelebration, which, insofar as could be determined, was already being practiced without authorization and certainly without any approved normative regulations, the Commission assigned me the task of preparing for their consideration a directive as to how Armenian Catholics could practice eucharistic concelebration without violating the spirit of the Armenian liturgical tradition — a major concern to the Commission. I submitted to the Commission the document I had been asked to write, dated and entitled: Nov. 30, 1987: "Regolamento per la concelebrazione eucaristica di rito armeno-cattolico," But since certain aspects of the rite I proposed had doctrinal implications, I recommended the text be sent to the Vatican Congregation for the Doctrine of the Faith to be vetted, and I was commissioned to prepare the Votum or brief in question to be submitted to the latter Congregation. This I did via my May 14, 1988, "Votum della Congregazione per le Chiese Orientali sulla questione della concelebrazione sacerdotale del sacrificio eucaristico," submitted to the Congregation for the Doctrine of the Faith for its opinion on the rubrics I had proposed for concelebration of the Armenian Anaphora in the "Regolamento" cited above. That Congregation submitted the matter directly to Pope John Paul II, who requested further study according to a letter shown to me by the authorities of the Oriental Congregation. For this study the Congregation for the Oriental Churches submitted my Votum to several experts for their opinion, the majority of whom, I was informed, judged it positively. But, in typical Roman Curial fashion, the matter rested there, with neither a positive or negative judgment forthcoming. This was doubtless because in my Votum I had stated my view that Pope Pius XII was wrong in his decision on eucharistic concelebration in Decr. S. Officii, 8.III.[23.V] 1957, AAS 49 (1957) 370; cf. AAS 48 (1956) 716-725 = Dz §3928. As far as I know, the matter has remained there in Limbo ever since.

the prayers. But they do not *all* say the *same* prayers. Distribution is the principle. In eucharistic concelebration the bishop, surrounded by his presbyters and lesser clergy, presided over the Liturgy of the Word from the bema in the middle of the nave.[29] When the time for the anaphora approached, one of the presbyters was selected to read it. Hence he alone "consecrated."[30] This rite of concelebration, witnessed to in Canon 15 of the Synod of Mar Isaac held in Seleucia-Ctesiphon in 410,[31] in 6th c. Ps.-Narsai, *Homily 17*[32] as well as in later sources, was still in use in the Assyrian Church of the East into the second half of the 20th c.,[33] but I have been informed that it no longer is.

In the *Chaldean Catholic Church* of this tradition, this form of concelebration, requiring the participation of numerous ordained ministers,

[29] On this structure see R.F. Taft, "Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions," OCP 34 (1968) 326-359; id., "On the Use of the Bema in the East-Syrian Liturgy," *Eastern Churches Review* 3 (1970) 30-39; both reprinted and updated with further material and bibliography in id., *Liturgy in Byzantium and Beyond*, chaps. VII-VIII and "Additional Notes and Comments" 3-6; also, most recently, E. Renhart, *Das syrische Bema. Liturgisch-archäologische Untersuchungen* (Grazer Theologische studien 20, Graz 1995), with full bibliography on the question. I am indebted to Dr. Renhart for sending me a copy of his valuable study, the most thorough yet on the topic. My later related writings include R.F. Taft, "The βηματίκιον in the 6/7th c. *Narration of the Abbots John and Sophronius* (BHGNA 1438w). An Exercise in Comparative Liturgy," in *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, edited by Hans-Jürgen Feulner, Elena Velkovska, and Robert F. Taft, S.J. (OCA 260, Rome 2000) 675-692; id., "Greek Monastic Liturgy on the Sinai Peninsula in the First Millennium: Glimpses of a Lost World." Conference at the Symposium "Holy Image — Hallowed Ground: Icons from Sinai," 26-27 January 2007, at the J. Paul Getty Museum (26 Jan.) and The Fowler Museum at UCLA (27 Jan.), in press in Sharon E. Gerstel and Robert S. Nelson (eds.), *Approaching the Holy Mountain: Art and Liturgy at St. Catherine's Monastery in the Sinai* (Turnhout: Brepols 2010) section IV.

[30] See Macomber, "Concelebration in the East Syrian Rite"; also Macomber's untitled, unindexed, and hence generally ignored remarks from a private communication in *Christian Orient* 2 (1981) 63-65; S.Y.H. Jammo, *La structure de la messe chaldéenne du début jusqu'à l'anaphore. Étude historique* (OCA 207, Rome 1979) *passim;* R. Taft, "On the Use of the Bema in the East-Syrian Liturgy"; id., *Great Entrance* 287.

[31] J. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902) 267-69.

[32] *The Liturgical Homilies of Narsai*, translated into English with an introduction by R.H. Connolly. With an appendix by Edmund Bishop (Texts and Studies VIII.1, Cambridge 1909 — hereafter Connolly, *Narsai*) 4-5, 9, 27. This homily is no longer deemed authentic since Sebastian Brock's study "Diachronic Aspects of Syriac Word Formation: An Aid for Dating Anonymous Texts," in R. Lavenant (ed.), *V Symposium Syriacum 1988* (OCA 236, Rome 1990) 321-330, here 327-28; see also Luise Abramowski, "Die liturgische Homilie des Ps. Narses mit dem Messkenntnis und einem Theodor-Zitat," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78/3 (1996) 87-100.

[33] See Macomber, "Concelebration in the East Syrian Rite."; Taft, "On the Use of the Bema in the East-Syrian Liturgy." As we shall see below in Section D, the early Byzantine Orthodox tradition originally had a similar rite of concelebration in which only one concelebrant recited the anaphora.

died out in the 20th c. as a result of the destructive effects of Latinizing Roman canonical legislation when in 1949 celibacy after ordination to the subdiaconate was imposed on those ordained before marriage, thereby annihilating at a stroke of the pen a venerable centuries-old liturgical tradition.[34]

Similarity in liturgical practice between Chaldeans and Assyrians continued until the early 20th c., when some minor Latinizations of liturgical elements were introduced into Chaldean Catholic usage. Stronger Latin influence asserted itself after the Vatican II Council when new patterns of post-Vatican II Latin celebration resulted in some places in changes of orientation and ceremonial, as well as innovations in the liturgical text, hymnology, and the liturgical disposition of the church, especially of the sanctuary. Rome was not at fault here; the instigators of these liturgical alterations in the Chaldean Church, as some of its authoritative spokesmen have informed me, were Chaldean clergy trained in Latin institutions in Rome, rather than at the Pontifical Oriental Institute.[35] One such innovation has been the gradual introduction of verbal co-consecratory eucharistic concelebration in imitation of post-Vatican II Latin usage. This Latin form of celebration has also been introduced into the Syro-Malabar Catholic branch of this liturgical tradition.

3. Coptic:

In the *Coptic Orthodox* Church several presbyters participate in the common eucharist vested and in the sanctuary, as we see as early as Canon 17 of Coptic Patriarch of Alexandria Gabriel II ibn Turaïk (1131-1145), which orders that concelebrating priests "shall stand around the altar at the time of prayer bareheaded and in the fear of God to listen or to respond. He who departs from this (order) shall not receive com-

[34] Pius XII, *Crebrae allatae sunt*, Motu proprio datae, Feb. 22, 1949, canon 62, resumed as canon 70 of Pius XII's *Cleri sanctitati*, Motu proprio datae, June 11, 1957, in *Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae... De ritibus orientalibus, De personis adnotationibus fontium, auctae*, cura Pontificii Consilii Codici Iuris Canonici Orientalis Redigendo (Vatican 1957) 29. I owe these references to my colleague Michael J. Kuchera, S.J., Dean of the Faculty of Oriental Canon Law at the Pontifical Oriental Institute, Rome. Previous to this it had been customary for young boys to receive ordination to the subdiaconate and exercise their ministry throughout their lives, marrying later when they came of age, and some going on to higher orders in the celibate or married clergy of their Church. The Assyrian Church of the East, Sister Church of the Chaldean Catholic Church, accepted celibacy for bishops but has never abandoned its ancient practice permitting other ministers in major orders to marry after ordination.

[35] Much of what is said in the paragraph is based on comments received from Assyro-Chaldean bishops Mar Bawai Soro and Mar Sarhad Jammo of California, private communication of Sept. 29, 2009.

munion..."[36] Only the main celebrant (who is not the *presiding* celebrant if a bishop is present) stands at the altar, but the prayers are shared among the several priests. Some prayers, though not necessarily the "consecratory" part of the anaphora, are the preserve of the main celebrant at the altar.[37]

Catholic Copts have adopted a type of verbal co-consecratory concelebration. As we shall see below in section E.III, this reflects an older Egyptian usage found in some Alexandrian Melkite Greek liturgical manuscripts,[38] which have diaconal admonitions at the Words of Institution exhorting the concelebrating ministers to join with the presiding celebrant at this solemn moment of the anaphora.[39] Though not necessarily a proof of *verbal* co-consecratory concelebration, these rubrics certainly imply sacerdotal concelebration of the anaphora.

4. Ethiopian:

Except where otherwise referenced, I owe the information in this section to my friend and colleague Fr. Emmanuel Fritsch, C.S.Sp., a French Catholic priest who has served for many years in Ethiopia. In a lengthy written communication of October 13, 2009, he was kind enough to respond in detail to my questions on the multiple forms of concelebration in this tradition, on which he is in the process of preparing a study.

The *Ethiopian* rite of the Oriental Orthodox Churches of Ethiopia and Eritrea practice a form of eucharistic concelebration in which several concelebrating priests and deacons — ideally thirteen, symbolizing Christ and His twelve apostles; preferably seven; never fewer than five (two priests and three deacons) — take an active part with various functions and prayers distributed among them, that is, not done simultaneously by all as in verbal co-consecration.[40] Indeed, this is the normal form of eucharist among the *Oriental Orthodox* of this tradition, and the

[36] O.H.E. Burmester, "The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria (First series)," OCP 1 (1935) 5-45, here 32-35.

[37] Information from my colleagues, Samir Khalil Samir, S.J., a priest of the Coptic rite, and Ugo Zanetti, O.S.B. of Chevetogne, letter of April 15, 1986.

[38] I use here the term "Melkite" in its original sense of Chalcedonian Orthodox celebrating in Greek, and not in the more recent, limited sense of Arabophone Byzantine Catholics in communion with Rome.

[39] See Coquin, "Vestiges"; also J.-M. Hanssens, "Un rito di concelebrazione della messa propria della liturgia alessandrina," *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 13 (Cairo 1968-1969) 3-34; and the Coptic sources cited in Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 94-96.

[40] Cf. Abba Tekle-Mariam Semharay Selim, *Règles speciales de messe éthiopienne* (Rome 1936) 10 and, most recently, the source cited in the following note.

presence of at least five concelebrants is considered essential if the eucharist is to be celebrated at all. Presbyters may function in all the various roles of the ritual, including diaconal, though always vested in the vestments of their presbyteral order, and all must communicate at the celebration. Note, however, that only the two principal concelebrants, the main priest (sarāʿi kāhen) and main deacon (sarāʿi diyāqon), are called arʿāeyān, literally "those who work the mystery," i.e., consecrate the Sacred Gifts. Though in 1954 the Holy Synod of the Church of Ethiopia proposed that the required minimum number of concelebrants be reduced to three — two priests and one deacon — until now in Ethiopia or Eritrea, where priests and deacons are numerous, it is still unheard of to celebrate a eucharist with fewer than five concelebrants. In the diaspora, however, where clergy are far less numerous, sometimes for pastoral reasons one priest must offer the eucharist assisted only by a deacon. There is also a rite of "synchronized masses" similar to that of the Syro-Antiochenes, in which case the liturgy at each altar must also have at least its minimum of five concelebrants.

Abuna Samuel, "fraternal delegate" of the Ethiopian Oriental Orthodox Church at the Eleventh Meeting of the Synod of Bishops of the Roman Catholic Church, on the theme of "The Eucharist: Source and Summit of the Life and Mission of the Church," held in the Vatican on October 2-23, 2005, made the following observations on Ethiopian Orthodox concelebration: "In the Ethiopian Orthodox tradition ... two or three or more than three priests can celebrate at the same time on different altars or even on one altar, reciting all prayers together. This is done on Christmas, Easter and on the feastday of Holy Mary, the Mother of God." [41] Here Abuna Samuel seems to be referring to another eucharistic concelebration practice Fr. Fritsch describes thus: "When an important feast requires it, all the ministerial roles are doubled so as to emphasize the festive character of the occasion: there will be two main priests, two assistant priests, two main deacons, two assistant deacons, etc. The two main concelebrants say together each part of the liturgy from beginning to end, always standing side by side before the same altar and consecrating the same bread and wine."

Ethiopian-Eritrean Catholics of this rite practice a form of concelebration drawn from the synchronized eucharist in which all priests at the same altar sing and say everything together, including the consecration of the same eucharistic gifts. In addition, Latinisms have crept into their concelebration practice: when large numbers of priests are present and participating together in the eucharist, they have adopted a form of ver-

[41] *SEIA Newsletter on the Eastern Churches and Ecumenism*, n. 121 (October 31, 2005) 24.

bal co-consecration as in post-Vatican II Latin practice. An attempt is now underway to return to the authentic Ethiopian tradition.

5. Maronite:

The *Maronites,* all Catholics with no Orthodox counterpart, practice verbal co-consecratory concelebration, evidence for which goes back to the 16th c.[42] Though the Maronites were strongly influenced by the Latins, Pierre Daou denies that their verbal co-consecratory concelebration derives from Latin liturgical usage.[43]

6. Syro-Antiochene:

Among the *Syrian Orthodox* of the Syro-Antiochene or West-Syrian liturgical tradition, it is customary for several presbyters to join with the bishop in the celebration of the liturgy. Only the bishop is fully vested. The assisting presbyters wear just the stole over their black clerical gown, a garment similar to the Byzantine *rason.* At the beginning of the anaphora one of these presbyters puts on the cope-like *phaino* (from the Greek φαινόλιον), the principal outer sacerdotal vestment corresponding to the western chasuble, and joins the bishop at the altar for the anaphora. Though the bishop shares the various prayers of the anaphora with the presbyters, he alone recites the Words of Institution and the Epiclesis up to and including the epicletic blessing of the gifts,[44] at which point he retires to his throne while the presbyter in the *phaino* takes over at the altar to complete the epicletic prayer and share the rest of the anaphora with the other presbyters. At the end of the anaphora the bishop again takes his place at the altar, and the assisting priest retires to remove the *phaino.* Only the bishop is required to communicate, but of course the concelebrants may also if properly disposed. Though this form of concelebration is not mentioned in most descriptions of the West-Syrian rite,[45] I have assisted at such a concelebration and, on inquiring, was assured that it is common usage.

[42] See the witnesses cited in Brakmann, "gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 359 note 1.

[43] P. Daou, "Notes sur les origines de la concélébration eucharistique dans le rite maronite," OCP 6 (1940) 233-239, here 236-239.

[44] I.e., up to the "Amen" in Brightman 89 line 11.

[45] An exception is A. Cody, "L'office divin chez les Syriens Jacobites, Leurs eucharisties épiscopales et leurs rites de pénitence. Description des cérémonies, avec notes historiques," POC 19 (1969) 1-6.

In addition, *Orthodox and Catholic Syrians* practice a rite of "synchronized masses."[46] But this can hardly be considered concelebration of the same eucharist, since each celebrant consecrates his own bread and cup.[47] Personal inquiry among Syrian Orthodox clergy has confirmed that this rite is still in use. That the same was true in Syrian Catholic usage can be seen in a photo in the French edition of Nicolas Liesel's photo-album of Eastern Catholic liturgies.[48]

The Chronicle of Michael the Syrian by Syrian Jacobite Patriarch of Antioch Michael I the Great (born 1126-† 1199, patriarch 1166-99)[49] recounts in Book 11, chapter 20, a curious story purporting to explain the origin of this rite.[50] In Aleppo in 727 there was a struggle between the Monothelite party together with the bishop of the city who was of their persuasion, and those who followed the orthodox doctrine of St. Maximus Confessor († 630), over the control of the main church of the town that had been built by the holy Akakios (ca. 322-† ca. 433), bishop of Berroia (now Aleppo) from 378.[51] The Emir[52] ordered that the church be

[46] Cf. King, *Concelebration* 121-122. A somewhat similar practice was in vogue in the pre-Vatican II male religious communities of the Roman rite with a large number of presbyters. The chapels of these communities would have a row of side altars along each side of the nave for the celebration of "private Mass." At the appointed hour each morning, a line of priest celebrants bearing their chalice and paten covered by the customary veil and pall then in use, would exit from the sacristy accompanied by their Mass servers and process together, each celelbrant and his server peeling off at his assigned altar to celebrate Mass simultaneously (though with no attempt to actually synchronize the deroulement of the individual Masses). I witnessed this practice on several occasions as a boy and later as a seminarian, and was mightily impressed by what seemed to me at the time a spiritual powerhouse of grace for the glory of God and the salvation of the world — which indeed it was, despite the obvious counter-symbol of eucharistic fragmentation.

[47] J.-M. Hanssens, "De concelebratione eucharistica in ritibus orientalibus," *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 16 (1927) 142*-154*, 181*-210*; 17 (1928) 93*-127*; 21 (1932) 193*-219*, here 143*-44*; Schultze, "Das theologische Problem," 215-16 note 6. St. Thomas Aquinas posed what he saw to be the real problem in *Summa theologiae* III, 82, article 2: "Utrum plures sacerdotes possint unam et eandem hostian consecrare": *ibid.* 215.

[48] *Les liturgies catholiques orientales par l'image* (Paris 1959) 51. The English edition *The Eucharistic Liturgies of the Eastern Churches* (Collegeville 1962) omits this photo.

[49] See Sidney H. Griffith, "Michael I the Syrian," ODB 2:1362-63.

[50] Ignatius Ephrem II Rahmani (1848-1929), Syrian Catholic Patriarch of Antioch (1898-1929), no mean scholar of Syriac liturgical traditions, apparently took the tale seriously, repeating it in his *Les liturgies orientales et occidentales étudiées séparement et comparées entre elles* (Beirut 1929) 103, which gives the Syriac with French translation; cf. G. Ruyssen, "La concelebrazione nei riti orientali," *La civiltà cattolica,* anno 160, quaderno 3817 (4 luglio 2009) 42-51, here 49 note 26.

[51] Barry Baldwin, "Akakios (Ἀκάκιος), bishop of Barroia," ODB 1:43.

[52] Aleppo, Arabic Halab, originally Berroia in Syria, came under Arab rule in 962 and was retaken by the Byzantines between 995-1017. See Marlia M. Mango, "Berroia in Syria," ODB 1:282.

shared by both parties, dividing it in two by erecting a north-south wooden barrier across the church and placing a second altar in its western half. When this did not put an end to the troubles, he ordered that two priests, one from each of the warring parties, celebrate the eucharist daily on the same altar, and that each one give Holy Communion to the faithful of his respective party. The *Chronicle* concludes: "They agreed to this shameful order and did that which had never been done [before]: two priests offered [the eucharist] simultaneously on the same altar with two patens and two chalices."[53]

Since the institution of verbal co-consecratory eucharistic concelebration in the Roman rite in the aftermath of Vatican II, *Catholics of the Syro-Antiochene and related Syro-Malankara traditions* have begun to imitate the Latin-rite form of concelebration.

C. TOWARD THE ORIGINS OF CONCELEBRATION: THE EUCHARIST IN THE EARLY CHURCH

A review of the earlier sources will facilitate our reflection on the origins and meaning of eucharistic concelebration, which in Latin Catholicism, at least, remains a topic of discussion and even dispute.[54]

I. *The Early Eucharist: Sign of the Local Church as a Communion*

The gradual devolution of the eucharist from a communal ecclesial action to a private devotion of the priest expressed especially (but not only[55]) in the West in that counter-symbol the "private Mass,"[56] as well as in the largely western phenomenon of eucharistic devotion apart from Mass,[57] has led in recent years to a conservative backlash against the (in my view) overwhelmingly positive Vatican II liturgical renewal on the part of those who wish to be left at Mass to the solitude of their devotions instead of being "bothered" by such "novelties" as the restoration of

[53] J.-B. Chabot (ed.), *Chronique,* 4 vols. (Paris 1899-1924, repr. Brussels 1960) 3:495-96.

[54] The abundant early material, much of it patient of varying interpretations, is reviewed summarily in the standard handbooks on the topic: McGowan, *Concelebration;* King, *Concelebration.* See most recently Boselli, "Les débats sur la concélébration après Vatican II."

[55] On private eucharists in the East, see note 253 below in part II of this study.

[56] R.F. Taft, "Liturgy in the Life and Mission of the Society of Jesus," in Keith Pecklers (ed.), *Liturgy in a Postmodern World* (London/NY 2003) 36-54, 183-199; more recent updated redaction of the same in id., "Jesuit Liturgy — An Oxymoron?" *Worship* 84 (2010) 38-70.

[57] See Taft, *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* 437-453.

the anaphora recited aloud or the kiss of peace, the addition of congregational acclamations, etc. They seem to think that eucharistic communion is meant to express only our personal communion with God in Christ, rather than *our ecclesial communion with one another in Christ,* which is the Church, as all early eucharistic sources show the eucharist is meant to be.

1. The New Testament:

In 1 Cor 11:17-34 (cf. 10:16-17), St. Paul, earliest witness to the eucharist, presents its ideal as *unity:* there is but one fraternal banquet in which the whole community participates. Though Paul does not say so, one may infer that a community elder presided over the celebration and said the prayer of table blessing after the manner of Jewish repasts.[58] Paul seems to imply this in 1 Cor 14:16-17: "If you bless with the spirit, how can any one in the position of an outsider say the 'Amen' to your thanksgiving when he does not know what you are saying? For you may give thanks well enough, but the other one is not edified."

But to speak of "concelebration" in this context would be both tautological and anachronistic, implying a clergy-laity division that had not hardened so early.[59] Though Paul speaks of a variety of roles and ministries at the common services (1 Cor 12 and 14), and of the need for order in the community (1 Cor 12:27-30) and its assemblies (1 Cor 14, esp. 26-40), one certainly does not get the impression of a community divided into "celebrants" and "congregation." Rather, the whole problem in 1 Cor 12 and 14 is that everyone got into the act without due regard for one another, thereby provoking disorder and disunity in the (ideally) unitary celebration.

So the main concern of the nascent Church regarding the eucharist can be summed up by St. Paul's admonition in 1 Cor 14:23: "Meet as a whole church in one place," a unity theme that runs through the Last Supper discourse in John (13:3-16, 34-35; 15:1-12; 17:11, 20-23) and descriptions of the primitive ecclesial assemblies in Acts (1:14; 2:1, 42-47; 4:32-35; 20:7).

[58] Cf. L. Bouyer, *Eucharist. Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer* (Notre Dame 1968) 78-88.

[59] On the development of ministry, see the excellent study of N. Mitchell, *Mission and Ministry in the Sacrament of Order* (Message of the Sacraments 6, Wilmington 1982).

2. The Apostolic Fathers:

This same problem of unity remains uppermost through the next generation, that of the Apostolic Fathers. St. Ignatius of Antioch at the beginning of the 2nd c. is the classic witness:[60]

> All of you, individually and collectively, gather together in grace, by name, in one faith and one Jesus Christ ... in order that you may obey the bishop and the council of presbyters with an undisturbed mind, breaking one bread, which is the medicine of immortality, the antidote we take in order not to die but to live forever in Jesus Christ. (*Ephesians* 20:2; cf. 5:1-3).
>
> Be eager to do everything in godly harmony, the bishop presiding in the place of God and the presbyters in the place of the council of the apostles and the deacons ... since they have been entrusted with the ministry of Jesus Christ... ... [I]n Jesus Christ love one another always. Let there be nothing among you that is capable of dividing you, but be united with the bishop and with those who lead...
>
> Therefore as the Lord did nothing without the Father... (for he was united with him), so you must not do anything without the bishop and the presbyters. Do not attempt to convince yourselves that anything done apart from the others is right, but, gathering together, let there be one prayer, one petition, one mind, one hope, with love and blameless joy, which is Jesus Christ, than whom nothing is better. Let all of you run together as to one temple of God, as to one altar, to one Jesus Christ... (*Magn.* 6-7; cf. *Smyr. 8*).
>
> Take care, therefore, to participate in one Eucharist (for there is one flesh of our Lord Jesus Christ, and one cup that leads to unity through his blood; there is one altar, just as there is one bishop, together with the council of presbyters and the deacons, my fellow servants)... (*Philadelphians* 4; cf. 6.2).

The so-called *Letter of Barnabas* 4:10[61] (ca. AD 70-150) and Clement of Rome's *First Letter to the Corinthians* 34:7[62] (ca. AD 96) reflect the same concern for unity in the fractious Christian communities of the era. But this literature reveals more than just a continuation of the Pauline preoccupation with unity at Corinth. By the end of the first century a more articulated ministerial structure has emerged to serve this unity, and this is reflected in the order of services. The presiding minister or "high priest" is joined in the celebration by other ministers. These ministers

[60] M.W. Holmes, *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations* (3rd ed. Grand Rapids 2007) 186-87, 198-99, 206-7, 238-41.

[61] Holmes 390-91: "Do not withdraw within yourselves and live alone, as though you were already justified, but gather together and seek out together the common good."

[62] Clément de Rome, *Epitre aux corinthiens*, ed. A. Jaubert (SC 167, Paris 1971) 156; trans. Holmes 91: "Let us also, then, being gathered together in harmony with intentness of heart, cry out to him earnestly, with one mouth, so that we may come to share in his great and glorious promises."

are distinguished from the "layman" — the term first appears at this time[63] — by their role and seating in the assembly. If such a system cannot yet be considered general, *1 Clement* 40-41 testifies to it at least for Rome and Corinth by around AD 96:

> **40:1.** ... [W]e ought to do, in order (τάξει), everything that the Master has commanded us to perform at the appointed times. **2.** Now he commanded the offerings (πρόσφορας) and services (λειτουργίας) to be performed diligently, and not to be done carelessly or in disorder, but at designated times and hours. **3.** Both where and by whom he wants them to be performed, he himself has determined by his supreme will... **4.** Those, therefore, who make their offerings (πρόσφορας) at the appointed times are acceptable and blessed... **5.** For to the high priest (ἀρχιερέις) the proper services (λειτουργίαι) have been given, and to the priests (ἱερεύσιν) the proper office (τόπος) has been assigned, and upon the Levites [i.e., deacons] the proper ministries (διακονίαι) have been imposed. The lay person (λαϊκὸς ἄνθρωπος) is bound by the laity's rules. **41:1.** Let each of you, brothers, give thanks to God in his own order (τάγματι) ... without overstepping the prescribed rule of his service (λειτουργίας)...[64]

II. *Eucharistic Hospitality: Concelebration as a Sign of Communion Between Churches*

After this subapostolic period, among the earliest inklings of eucharistic concelebration from the Early Church and Late-Antiquity concern the "eucharistic hospitality" accorded visiting priests and especially bishops

1. Pope Anicetus and Polycarp of Smyrna (ca. 155):

We see this, for instance, in Rome ca. 155 when St. Polycarp of Smyrna († 155) visited Pope St. Anicetus, the dates of whose pontificate are uncertain (ca. 150/157-ca. 153/168), to resolve the Quartodeciman controversy over the date of Easter. Eusebius of Caesarea (ca. 260-ca. 340) recounts in his *Church History* V, 24.17 how "in the church, Anicetus conceded the eucharist to Polycarp, evidently as a sign of respect (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ, κατ' ἐντροπὴν δηλονότι)."[65] This is generally taken to mean that Anicetus invited Polycarp to recite the prayer over the gifts, a prayer still com-

[63] Our first witness is *1 Clement* 40:5 cited below in the next paragraph. Cf. I. de la Potterie, "L'origine et le sens primitif du mot 'laïc'," *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 840-853; A. Faivre, *Naissance d'une hiérachie. Les premières étapes du cursus clérical.* (Théologie historique 40, Paris 1977).

[64] SC 167:166; trans. adapted from Holmes 99.

[65] GCS 9 = Eusebius 2.1:496; SC 41:71.

posed spontaneously in this early period before the fixation of written liturgical texts, as we shall see below in section C.III.

2. The Council of Arles (314):

Canon 19 of the Council of Arles in 314 shows the continuation of this tradition in the early 4th c. West: "De episcopis peregrinis qui in Vrbem solent uenire, placuit eis locum dari ut offerant — Regarding travelling bishops accustomed to come into the city, it is suitable to provide them a place to offer [the eucharist]."[66] In this period before the privatization of the Mass it is obvious that this does not mean provide them an altar on which to say their "private Mass," but rather to admit them to concelebrate in offering ("ut offerant") the communal eucharist of the local Church.

3. The Greek Didaskalia (4th c.):

Similarly, in the 4th c. East the Greek *Didaskalia* II, 58:3 says that if the local bishop invites a visiting bishop to celebrate the eucharist and the visiting bishop refuses the honor, insisting that the local bishop himself preside, the visitor should at least give the blessing over the chalice.[67] In this scenario it is clear that the concelebrating bishops did not recite the whole anaphora together. Hence to suppose that "to celebrate the eucharist sacramentally" and "to recite the anaphoral prayer of consecration integrally" are interchangeable propositions was foreign to the mentality of the Early Church a least as reflected in this document, which has two different priestly concelebrants share the Institution Narrative, one saying the words over the bread, the other the words over the cup. Both bishops are at the altar to offer the eucharist. That one or the other says this or that part of the Institution Narrative appears to be a point of honor that changes nothing in the nature of the act itself. The important thing was not who did what, *but that it be done*, that the rite be accomplished, that the gifts be blessed. Which sacerdotal minister did so seems to have been irrelevant. The parallel text of the *ApConst* II, 58:3 ca. 380, however, has the visiting prelate bless the people, not consecrate the chalice, so perhaps the *ApConst* redactor considered the *Didaskalia* practice unusual.[68]

[66] C. Munier (ed.), *Concilia Galliae A. 314-A. 566* (CCL 148A, Turnhout 1963) 13 = Mansi 2:473. On this council, see NCE2, 5:651.

[67] Funk I, 168; and most recently: *The Didascalia apostolorum.* An English Version edited, introduced and annotated by Alistair Stewart-Sykes (Studia Traditionis Theologiae. Explorations in Early and Medieval Theology 1, Turnhout 2009) text 168, commentary 78.

[68] SC 320:322-23.

4. The Gallican Statuta ecclesiae antiqua (5th c.):

The 5th c. *Statuta ecclesiae antiqua* 56 (XXXIII), a canonical compilation from Southern Gaul addressed to the bishop and clergy of Provence and probably authored or compiled ca. 475 by Gennadius of Marseilles († ca. 492-505), reflects the same tradition:

Episcopus uel presbyter, si causa uisitandae ecclesiae, alterius episcopi ad ecclesiam ueniant, in gradu suo suscipiantur et tam ad uerbum faciendum quam ad oblationem consecrandam inuitentur.[69]	If a bishop or presbyter comes to the church of another bishop for the purpose of visiting the church, let them be received [each] according to his rank and be invited both to preach the Word as well as to consecrate the oblation.

III. *Early Descriptions of Concelebration*

What these texts adumbrate will coalesce in Late-Antique documents from the 4th c. on into a system one can rightly call "concelebration." Already in these sources it is clear that presbyters participating in the eucharist with the assembly presider cannot be said to be doing so *modo laico*, simply "as laity." They were not just "in attendance" at the service, albeit with "reserved seats"; they also performed liturgical actions.[70] But to interpret this participation as "concelebration" in the sense of consciously exercising in common some sort of sacramental "power" proper to their priestly order by verbally co-consecrating the eucharistic gifts would go beyond the evidence. Rather, these sources give the impression that a truly sacramental collective act was possible without all the concelebranting priests having to pronounce some verbal "form" in unison.[71] As Botte noted,[72] one can hardly imagine that at the New Testament ordination of Timothy "by the imposition of hands of the presbyters as a body" (1 Tim 4:14), the members of the presbyterate, performing this gesture so deeply rooted in biblical culture and so charged with meaning, thought they were merely assisting "ceremonially" at the administration of the rite and not "really" concelebrating it. But it would be equally fatuous to suppose that they were reciting some set formula in common. The same must be said of the traditional three ordaining hierarchs co-

[69] CCL 148A:175; on this source cf. C. Vogel, "*Statuta ecclesiae antiqua*," NCE2, 13:501.

[70] Cf. *ApTrad* 4: Botte, TA 11; *Didaskalia* II, 57: *Didascalia apostolorum*. The Syriac Version translated and accompanied by the Verona fragments, with an introduction and notes, by R.H. Connolly (Oxford 1929) 119-120; Funk I, 158-166.

[71] Botte, "Note historique," 12-13.

[72] *Loc. cit.*

consecrating a bishop. Though only one said the ordination prayer, universal tradition has always held all three of them to be "co-consecrators."[73]

The first four centuries were a period of liturgical improvisation before the composition of fixed Eucharistic Prayers and other liturgical formulas. This obviously rendered impossible concelebration via the recitation in common of the anaphora. And even after fixed liturgical formularies began to be composed in a process traced in Allen Bouley's seminal work on the topic,[74] initially at least a certain liberty was still left to the presider, as we see in first to fourth-century sources like the *Didache* 10:7 (ca. 90-100),[75] Justin Martyr's *Apology* I, 67:5 (ca. 150),[76] Origen's *Conversation with Heraclides* 4 (ca. 246),[77] *ApTrad* 9 (3rd/4th c.),[78] St. Basil the Great's (ca. 329-† 379) *Constitutiones asceticae* I, 2,[79] etc.

[73] For the most recent Catholic teaching regarding episcopal ordination, see Paul VI's June 18, 1968 Apostolic Constitution *Pontificalis Romani recognitio*, EDIL §§1085-6; DOL §§2609-11.

[74] A. Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 21, Washington, DC 1981) *passim*, esp. chaps. 4-5. A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Ecclesia Orans 10, Freiburg B. 1923) 31, is surely wrong in one — and surely not the only one — of his overly-hasty conclusions. Concerning the last eucharist St. Simeon bar Sabba'e, Catholicos of Seleucia-Ctesiphon celebrated in prison just before his martyrdom on April 13, 344 (or possibly April 17, 341) during the persecution of Sassanid King Sapor II, Baumstark asserts that St. Simeon employed in that service the first fixed Syriac eucharistic text witnessed to in the sources. For the edition of Simeon's *Vita*, martyrdom, and works, see M. Komsko, *"Praefatio:* "De Vita et scriptis S. Simeonis bar Sabba'e," PS 2:661-77; cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinischen Texte* (Bonn 1922) 30. The account of St. Simeon's final eucharistic liturgy is recounted in M. Komsko (ed.), *Narratio de beato Sancti Simeoni bar Saba'e* §§75-76, PS 2:901-10. The supposed eucharistic text to which B. refers is actually a series of hymns found in M. Komsko (ed.), "Hymni et antiphonae quae tribuuntur Sancti Simeoni bar Sabbha'e," PS 2:1048-55, here 1050 (B's reference). But these texts are *hymns with eucharistic references*, not *eucharistic prayers*; nothing demonstrates they were used in the liturgy in question; and their disputed attribution to St. Simeon establishes neither their authenticity nor their date.

[75] W. Rordorf, A. Tuilier (eds.), *La Doctrine des douzes apôtres (Didaché)*, (SC 248, Paris 1978) 174. The bibliography and debate on this source are extensive and ongoing. For some modern commentaries see, in chronological order, *ibid.*; J.W. Riggs, "From Gracious Table to Sacramental Elements: The Tradition-History of Didache 9 and 10," *The Second Century* 4/2 (1984) 83-100; C.N. Jefford, *The Didache in Context. Essays on its Text, History, & Transmission* (Supplements to *Novum Testamentum* vol. 77, Leiden/New York/Cologne 1995) with extensive bibliog. 368-99; also K. Niederwimmer, *The Didache* (Minneapolis 1998); M. Del Verme, *"Didache* e origini cristiane. Una bibliografia per lo studio della *Didache* nel contesto des giudaismo cristiano," VC 38 (2001) 5-39, 223-245; For the date, see J. Ysebaert, "The So-called Coptic Ointment Prayer of Didache 10.8 Once More," VC 56 (2000) 1-10, here 8-9, who places the final redaction of the *Didache* some time after AD 100, even if some parts are earlier.

[76] A. Hänggi, I. Pahl, *Prex eucharistica*, vol. 1: *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, 3rd ed. by Gerhards and H. Brakmann (Spicilegium Friburgense 12, Freiburg Schweiz 1998), 70.

What, then, did the concelebrants in these eucharists think they were doing? Let us see what, if anything, the sources tell us.

1. The Apostolic Tradition (3rd/4th c.)[80]:

Early evidence of a eucharist concelebrated by a bishop with his presbyters comes from *ApTrad* 4, which describes the opening of a eucharist at which the newly ordained bishop presides following his episcopal ordination:

Illi [episcopo] uero offerant diacones oblationem, quique inponens manus in eam *cum omni presbyterio* dicat gratias agens...[81]	Then let the deacons present the offering to him [the bishop], and laying his hands on it *with all the presbyterate*, let him give thanks, saying...[82]

Though only the bishop says the prayer of blessing over the gifts, the gesture of all the presbyters extending their hands over the oblation together with the bishop must have had the same meaning as the similar gesture of the bishop, signifying their common celebration of the liturgical action in their role as presbyters.

Did the concelebrating presbyters recite the anaphora together with the bishop? That is hardly possible. Though *ApTrad* 4 transmits a com-

[77] *Entretien d'Origène avec Héraclide*, ed. J. Scherer (SC 67, Paris 1960) 62-64; trans A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford 1992) 13. On the history of the interpretation of this text see *ibid.* 12-15; Bouley, *From Freedom to Formula* 140-42.

[78] Botte TA 28, trans. Bouley, *From Freedom to Formula* 123.

[79] PG 31:1329A (= CPG §2895).

[80] For the latest on this much disputed document, see Michael Kohlbacher, "Wessen Kirche ordnete das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi?" in M. Tamcke, A. Heinz (eds.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposium vom 2.-4. Oktober 1998 in Hermannsburg* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9, Münster/Hamburg/London 2000) 55-137, here 108-14. I owe the referece to this seminal study to Gabriele Winkle's review in OC 92 (2008) 246-248, here 247.

[81] Botte TA 10-11, italics added. On the imposition of hands, cf. *ApTrad* 2, *ibid.* 4; ATC 38, 47; Cuming, *Hippolytus* 8; *Testamentum Domini* I, 23, ed. I.E. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (Mainz 1899) 36-37; G.S. Sperry-White, *The Testamentum Domini: A Text for Students, with Introduction, Translation, and Notes* (AGLS 19 = GLS 66, Bramcote 1991) 14; *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae* 1, 10, Funk II, 99.

[82] Trans. Cuming, *Hippolytus* 10, italics added; see also ATC 38-39 §4.1-3 and commentary 44ff; *The Canons of Hippolytus*, ed. P.F. Bradshaw, trans. Carol Bebawi (AGLS 2 = GLS 50, Bramcote 1987) 13, canon 3. These canons are thought to be a late 4th/early 5th c. adaptation of *ApTrad* originating in a small see in Lower Egypt and preserved only in Arabic.

plete eucharistic anaphora[83] — a text that in its present shape probably does not antedate the second half of the 4th c. — a note in *ApTrad* 9 adds that this prayer is but a paradigm, not a fixed text to be followed blindly:

> Let the bishop give thanks in accordance with what we have said above. It is not at all necessary for him to say the same words we give above, as though striving [to say them] by heart, when giving thanks to God; but let each one pray according to his ability. If indeed anyone is able to pray suitably with a solemn prayer, that is good. However, if anyone when he prays recites a shorter prayer, do not prevent him. Only let his prayer be soundly orthodox.[84]

2. The Apostolic Constitutions (ca. 380):

Despite the fact that the text in *ApConst* II, 58:3, parallel to the 4th c. Greek *Didaskalia* II, 58:3 cited above in section C.II.3, has the visiting prelate bless the people, not consecrate the chalice, even less explicit gestures in *ApConst* can be taken as indicating symbolically a true "concelebration" of the eucharist. The whole text of *ApConst* II, 57, is a lyrical description of the eucharistic liturgy as a community celebration in which the whole local church articulated in the orders and social categories of the time — bishops, presbyters, deacons, lectors, psalmists, porters, deaconesses, the youth, the aged, parents and infants, young girls, married women and virgins, widows and old women, visiting clergy and laity are the ones mentioned — took an active part.[85] *ApConst* VIII, 11:12 has all concelebrating priests wash their hands at the *lavabo*, then in VIII, 12:3 the presbyters stand to the right and left of the bishop at the altar "like disciples around their master."[86]

As usual in church ordinals of this period, the Church did ministerially what it deemed pastorally necessary, content to leave the theological reflection on its meaning until later. When a need for women ministers was perceived, the Church ordained deaconesses without first studying and debating for twenty years to determine whether "deaconess" was a major or minor order, as today's self-consciousness on women's issues seemed to demand until Pope Benedict XVI resolved the issue for Catholics.[87] So ancient church ordinals do not theologize on the rituals they prescribe. In those times the Church just did what needed doing, and the explanations came later, if ever. But from the whole tenor of *ApConst* II,

[83] Botte TA 12-17; ATC 9.

[84] Trans. adapted from Cuming, *Hippolytus* 14.

[85] SC 320:310-28.

[86] SC 336:176-79.

[87] Motu proprio *Omnium in mentem*, dated Oct. 26, 2009, but released Dec. 16, 2009.

57 and VIII, 6-12, one can hardly argue that the clergy involved in the eucharistic service were simply in attendance *modo laico*.

3. Theodore of Mopsuestia's Catechetical Homilies (ca. 388-392):

Theodore of Mopsuestia's († 428) *Catechetical Homilies 15-16*, probably delivered in Cilicia north of Antioch ca. 388-392,[88] are even more explicit in asserting that the concelebrating presbyters "offer" the eucharist — as indeed the whole Church does — though it does not seem that the concelebrating priests recited the eucharistic prayer together with the presiding bishop:

> **XV, 41.** Indeed, *all of us offer the gift with the priest, and although the latter stands up alone to offer it*, he nevertheless offers it, like the tongue, for all the body, Thus the gift that is being offered belongs to all of us in the same way as the grace, it contains belongs to all, and is placed before all of us so that we may partake of it equally. In this sense the blessed Paul said about a high priest that "he ought, as for himself so also for the people, to offer for sins (Heb 5:3) in order to show that *the priest offers the gift for all*, and is ordered to offer for himself and for the rest of the people...
>
> **42.** While this [the exchange of the kiss of peace] is taking place the priest washes (his hands) first, and then all those [do so], whatever their number, who are counted in the assembly of the priesthood. This is not done for the cleanliness of the hands ... *but because the officiating priests offer the sacrifice for all...*
>
> **XVI, 5.** Then when all of us have risen and are keeping silence with great reverential fear, the priest begins the Anaphora. He offers a sacrifice for the community that embraces both himself and us all... Let the priest be at the same time the tongue of the ecclesiastical community, and let him make use of the right words in this great service...
>
> **9.** ... he [the priest] is to be in awe and fear more than all, as he is performing for all this service that is so awe-inspiring.[89]

So Theodore speaks of the presiding bishop as offering alone the oblation for the whole ecclesial assembly (**XV, 41**). But in explaining why only the bishop and concelebrants wash their hands, and not the whole congregation, since not only the priests but all receive in Holy Communion the oblation, Theodore says it is "because the officiating priests [plural] offer the sacrifice for all" (**XV, 42**). Apparently, however, the

[88] On the disputed date and place of these homilies, see R.F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. IV: *The Diptychs* (OCA 238, Rome 1991) 47.

[89] ST 145:525-27, 541, 549; English trans. adapted from A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbrooke Studies 6, Cambridge 1933) 93-94, 99-100, 102 (emphasis added).

bishop alone says the anaphora as common tongue of the Church (**XVI, 5, 9**).[90]

4. The Syriac Didaskalia (5th c.):

Other sources even envisage the possibility of a bishop being illiterate. According to chapter 4 (II, 1:2)[91] of the Syriac *Didaskalia*, a document Brock has redated to the late 5th c.,[92] the original Greek of which is preserved in the dependent passage of *ApConst* II, 1:2 (ca. 380), episcopal illiteracy was no insurmountable problem provided the bishop had a way with words: "If he know not letters, let him be versed and skilled in the word..."[93] Here too, it is obviously a question of extemporaneous prayer. Otherwise the bishop would have needed no special oratorical skills. He had only to be able to read — or if illiterate, memorize — some available text. In this case, too, there could hardly have been a common recitation of the anaphora by concelebrating priests.

5. Pseudo-Dionysius' Ecclesiastical Hierarchy (5/6th c.):

Chapters II-III of Ps.-Dionysius' 5/6th c. *Ecclesiastical Hierarchy* describe what appears to be an Antiochene-type[94] pontifical eucharist concelebrated by a presiding hierarch with concelebrating priests and deacons.[95] In III, 3:10, Ps.-Dionysius' commentary on why all concelebrants wash their hands in a ritual *lavabo* similar to the one we saw in *ApConst* VIII, 11:12 (section C.III.2 above) — "It is fitting that those who are proceeding to this most pure priestly work (ἱερουργία) be purified"[96] —

[90] Cf. also *Hom. 16 passim*; *Hom. 15*, 45, ST 145:531ff, 541.

[91] Connolly, *Didascalia* 30; A. Vööbus, *The Didascalia apostolorum in Syriac*, I: chaps I-X, CSCO 401-402 = Scriptores Syri 175 (Syriac)-176 (Engl. trans.); II: chaps XI-XXVI, CSCO 407-408 = Scriptores Syri 179 (Syriac)-180 (Engl. trans.); here I, 44 (Syriac 52); Funk I, 31-33.

[92] Brock, "Diachronic Aspects of Syriac Word Formation," 328-30.

[93] SC 320:144-45.

[94] The exact location and date of the liturgical tradition Ps.-Dionysius describes remain a matter of debate. See most recently P.L. Gavrilyuk, "Did Pseudo-Dionysius Live in Constantinople?" VC 62 (2008) 505-514.

[95] G. Heil and A.M. Ritter (eds.), *Corpus Dionysiacum* II. *Pseudo-Dionysius Areopagita De coelesti hierarchia, De ecclesistica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae* (Patristische Texte und Studien Bd. 36, Berlin/New York 1991) 79-94 = PG 3:391-472; Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, trans. C. Luibheid with P. Rorem (The Classics of Western Spirituality, New York/Mahwah 1987) 210-224.

[96] *Corpus Dionysiacum* II, 89 = PG 3:440A; *Complete Works* 219. On the pristine *lavabo*, first witnessed to by Cyril/John II of Jerusalem, *Mystagogic Catechesis V*, 2, Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes de A. Piédagnel, traduction de P. Paris (2nd ed. SC 126bis, Paris 1988) 146-49; *St. Cyril of Jerusalem's Lectures*

seems to presuppose that the concelebrating priests "really" offer the eucharist together with the presiding bishop, though appaently only the bishop prays the anaphora as the one who "sacredly performs the most divine acts and lifts the praised things into view." Indeed, Ps.-Dionysius' entire description of the anaphora in III, 3:10-12 repeatedly uses the singular for the hierarch as the one concelebrant performing the rite.

6. The Sinodos or Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae (4th c.?):

So the only early sources I know of that might seem to indicate a verbal concelebration of the anaphora are the various versions of the so-called *Sinodos* or *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae* I, 13,[97] a corpus of interdependent material found in a variety of late Ethiopic, Sahidic, Bohairic, and Arabic mss whose contents,[98] far more ancient than their present extant ms witnesses, are generally agreed to originate in Early Church sources like *ApTrad* 4. Funk renders the relevant text into Latin as follows:

Deinde dicunt (presbyteri) orationem eucharisticam episcopum praeeuntem sequentes: Gratias agimus tibi...[99]	Then the presbyters say the eucharistic prayer after the bishop: "We give you thanks..."

Pierre de Puniet challenged this reading of Funk, claiming that Funk's version, which follows Ludolf, does not correspond to the Ethiopic, Arabic, and Coptic originals translated by Horner.[100] But in fact all of the texts de Puniet advances against Funk with the exception of the Sahidic

on the Christian Sacraments. The Protocatechesis and The Five Mystagogical Catecheses, ed. F.L. Cross, trans. by R.W. Church, (London 1966/Crestwood, NY 1977) text 30, trans. 71-72; PG 33:1109. For the history of the *lavabo* rite in the eucharistic liturgy, see Taft, Great *Entrance* 163-77.

[97] On this confusing morass of documents that weave in and out of early church orders like *ApTrad, ApConst, Testamentum Domini*, etc., see Botte TA XX-XXIV; J. Magne, *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints apôtres. Identification des documents et analyse du rituel des ordinations* (Origines chrétiennes 1, Paris 1975) 13-22; ATC 1-2, 8-9; and most recently the seminal study, with extensive bibliography, of Kohlbacher, "Wessen Kirche?"

[98] See Botte TA 10-17; ATC 38-40.

[99] Funk II, 95.

[100] De Puniet, "Concélébration," DACL III.3:2478 note 14: "ne se trouve dans aucun des trois textes éthiopien, arabe et copte qu'en a donnés G. Horner, *The Statutes of the Apostles*, London, 1904." See in G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici. Edited with Translation and Collation from the Ethiopic and Arabic MSS.; also a Translation of the Saidic and Collation of the Bohairic Versions; and Saidic Fragments* (London 1904) the Ethiopic (140.6-7), Arabic (245.18-19), and Sahidic (307.16-18; 344.19-345.4) versions plus the apparatus in the appendix, 365ff.

version of Horner could be interpreted as indicating some form of verbal concelebration.

Let us go back to where the trouble starts, with the pioneering 1691 opus of renowned German orientalist Job Ludolf (alias Leutholt, 1624-1704) that remains a landmark work of Æthiopica.[101] Ludolf translates the Geʿez text into Latin as follows:

> *Postquam constitutus est Episcopus, gratulantur ei omnes & singuli, ore osculantes eum, qui factus est Episcopus. Et cui contingeret istud munus, Diaconus præbeat illi Eucharistiam. Ad hæc ponens manum suam super eucharistiam gratias agit Domino, dicens hoc modo: Dominus vobiscum omnibus...*
>
> *Deinde dicunt orationem eucharisticam Episcopum præuntem sequendo.*
>
> *Gratias agimus tibi Domine...*[102]

Horner had translated the respective versions of this text as follows:

> *Ethiopic:* And after the bishop has been ordained every one of them shall salute him with the mouth, kissing him who became a bishop, and to whom this grace has been imparted. And the deacon shall bring him the Oblation; and he then having laid his hand upon the Oblation with all the holy ones and the presbyters shall say, thus giving thanks: The Lord (be) with you all. And the people shall say: Perfectly with thy spirit may he be. And the bishop shall say: Lift up your hearts...
>
> And then the bishop shall say the (words) of the Oblation as follows: We give thanks to thee, Lord...[103]
>
> *Sahidic:* And when (de[104]) he is made bishop, let everyone give peace (eirēnē) to him with their mouth, saluting him. Let the deacons then offer him the Oblation (prosphora), And (de) having put his hand upon the Oblation (prosphora) with the presbyters let him say in giving thanks (*eukharistou*): The Lord be with you all (*o kyrios meta pantōn ymōn*)... And let him pray also thus and say the things which come after these [i.e., after the pre-anaphoral dialogue] according to the custom of the holy Oblation.[105]
>
> *Arabic:* And when he has become bishop everyone shall salute him and shall kiss his mouth. And the deacons shall bring to him the Oblation: then having placed his hand upon the Oblation with all the presbyters he shall say and give thanks thus: The Lord (be) with you...
>
> And he shall say what comes after this [preanaphoral dialogue] in the rule of the Kiddās.[106]

From these versions it seems obvious that the concelebrating presbyters played an active ministerial role in the celebration, imposing hands on the oblation together with the newly-ordained bishop. There is some ambiguity, however, as to whether all concelebrants recited the anaphora: hence, de Puniet's skepticism. Still, depending how one punctuates the Ethiopic text, one could infer that the concelebrating presbyters did in fact pray the anaphora together with the presiding bishop, despite the fact that this interpretation is clearly rejected in the version of Bradshaw, Johnson, and Phillips in the latest study to tackle this material.[107]

Being ignorant of Ethiopic and unable to resolve the problem without expert help, I turned to my friend and colleague of many years, orientalist and and philologist Ugo Zanetti, O.S.B. of Chevetogne, who has done me the courtesy of providing the following French translation of the original text, which I render into English below:

Après qu'il ait été ordonné évêque, tous le saluent un par un en embrassant sur la bouche celui qui est [devenu] évêque et qui a reçu cette charge.	After he has been ordained bishop, every one greets him one by one, kissing on the mouth the one who is made bishop and has received this charge.
Et que le diacre lui présente l'oblation, en posant alors la main sur l'oblation, avec tous les prêtres, il rend alors grâce en disant: "Le Seigneur [soit] avec vous tous ... [etc.]. "Cela est droit et juste."	And let the deacon present to him the oblation, at which, placing his hands on the oblation, with all the priests, he gives thanks saying: *The Lord be with you all... That is right and just.*
Et alors ils disent l'anaphore à la suite de l'évêque: "Nous te rendons grâce, Seigneur, pour ton Fils bien-aimé...[108]	Then they say [3rd person plural verb!] the anaphora following the bishop: *We give you thanks, O Lord, for your beloved Son...*

Zanetti's translation leaves no doubt that the concelebrating priests recited the eucharistic prayer together with the presiding, newly-ordained bishop. Note, however, that I am not trying to build a case for verbal co-consecratory eucharistic concelebration in the early sources. I only wish to show the variety of equally legitimate and — in my view —

[101] On Ludolf and his œuvre, see most recently François Enguehard and Joseph Tubiana, "Introduction" to the modern French translation of Ludolf's 1691 *Historia Æthiopica: Histoire de l' Éthiopie,* trans. Françoise Daspet et alii, Livre I (Bibliothèque Peiresc, vol. 17 — Collection aux Abyssinies, Padua: L'Archange-Minatoure 2008) 9-18.

[102] Iobi Ludolf alias Leutholf dicti, *Ad suam Historiam Æthiopicam antehaec editam Commentarius...* (Frankfurt/M: Typis Martini Jacqueti 1691) 324 col. 2.

[103] Horner, *The Statutes* 139.24-140.7.

[104] Horner indicates in parentheses the Greek loan words so common in Christian Coptic texts translated from the Greek.

[105] Horner, *The Statutes* 307.2-18.

[106] *Ibid.* 245. 8-19. The "Kiddās" is the eucharistic liturgy.

[107] ATC 38-40.

[108] Communication of Sept. 15, 2009.

perfectly "valid" practices in the Early Church's concelebration traditions that an objective approach to the sources illustrates, and which the last witness cited above shows could include even the common recitation of the anaphoral prayers by the concelebrating priests.

7. Fourth-Century Canonical Sources:

The relevant early liturgical evidence cited above generally concurs that the full-blown eucharist involved the local bishop surrounded by his presbyters, who were not merely "in attendance" in the presbyterium, but actively participated in the ritual in a manner reserved to their order. This is confirmed by the extant canonical literature such as canon 1 of the Council of Ancyra in Galatia (AD 314), now Ankara, the capital of Turkey;[109] canon 9 of the Council of Neocaesarea (ca. 314-325) in Pontus Polemaniacus;[110] or the *Canonical Letters* of Saint Basil the Great (ca. 329-† 379). All of these sources envisage the case of a presbyter under ecclesiastical sanction preserving his seat in the presbyterium even when under canonical suspension from all ministerial functions, including the right to "offer" the eucharist.[111] Here a clear line is drawn between *presbyters in attendance at the eucharist* and *presbyters present at the eucharist who "offer."*

But I do not think one can press the theological significance of this for concelebration. A similar situation was envisaged for laity in the final stages of penance: they were "bystanders" (*consistentes* or σύσταντες). allowed to "attend" the whole liturgy without, however, participating in the "offering."[112] For *the whole Church, not just the ordained priests,* offers the eucharist.

IV. *A Theology of Concelebration in the Early Sources?*

So it is not easy to assign a theological meaning to such evidence without seeming to read history backwards. Where the evidence is relatively clear, as in the Syrian and Palestinian traditions, it favors the conclusion that only the main celebrant verbally "consecrated" the eucharis-

[109] Mansi 2:513-14.

[110] *Ibid.* 541-42.

[111] Basil, *Ep.* 199:27 (= CPG §2900), Y. Courtonne (ed.), S. Basile, *Lettres*, 3 vols. (Paris 1957-1968) 2:159 = PG 32:724. On Basil's canonical letters, see F. van de Paverd, "Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen," OCP 38 (1972) 5-63.

[112] Basil, *Ep.* 217:56, 75, 77 (= CPG §2900), Courtonne 2:210-11, 213-14 = PG 32:797, 804-5.

tic gifts.[113] But by Late Antiquity, sacrificial theology was in full bloom,[114] and texts already cited in the previous section affirm that concelebrating ministers in priestly orders — presbyters and bishops — "offer" (προσφέρειν, *offerre*), even "as priests" (ἱερουργέιν) the common eucharist.[115] Though one must be wary of reading later theological presuppositions into texts that seem to affirm what we hope to find, one must also avoid giving texts a minimalist interpretation just because they do not meet modern Roman-Catholic requirements for "true, sacramental concelebration." As we saw above in section D.III.3, the homilies of Theodore of Mopsuestia make it quite clear: (1) that the concelebrants "offer" the eucharist; (2) that this involved the exercise of a ministry proper to their order not shared by the laity; (3) that only the bishop recited the eucharistic prayer.[116]

V. *Conclusions about Concelebration in the Early and Late-Antique Sources*

Several things seem clear from the Early and Late-Antique sources cited above:

[113] See Theodore of Mopsuestia, cited above in section C.III.3; Ps.-Dionysius, *Eccles. Hier.* III, cited above in section C.III.5; also Ps.-Narsai, *Homily* 17, Connolly, *Narsai* 4, 7ff, 12ff, 18ff, but esp. 27; *Testamentum Domini* I, 23, ed. Rahmani 38ff. The latest scholarship on the latter source now dates this document as a 9th c. (AD 687) Syriac translation of an earlier Greek text from the 2nd half of the 5th c. after Chalcedon (AD 451) originating in anti-Chalcedonian circles in Southwest Palestine, probably in the region of Gaza. Its genre is "an extended Pontifical (erweitertes Pontificale)" or anthology with the needed liturgical, disciplinary, and theological information destined for the use of an uneducated country bishop: Kohlbacher, "Wessen Kirche?" 80-82, 113.

[114] See most recently Daly, *Sacrifice Unveiled;* also the useful summaries in R.P.C. Hanson, *Eucharistic Offering in the Early Church* (GLS 19, Bramcote 1979); Rowan Williams, *Eucharistic Sacrifice — The Roots of a Metaphor* (GLS 31, Bramcote 1982); Colin Buchanan (ed.), *Essays on Eucharistic Sacrifice in the Early Church. A Sequel to Liturgical Study No. 31* (GLS 40, Bramcote 1984).

[115] Council of Neocaesarea (ca. 314-325) canons 13-14, Mansi 2:542-543; Theodore of Mopsuestia, *Hom. 15*, 42, ST 145:527; the letter of Presbyter Uranius describing the eucharist Paulinus of Nola († 431) celebrated on his deathbed together with two visiting bishops Symmachus and Acindynus: "... una cum sanctis episcopis oblato sacrificio" (*Ep. 2*, PL 53:860); Evagrius Scholasticus' account of the visit of Bishop Damnus of Antioch to Symeon Stylites († 459) and the Eucharist they celebrated together: "...τὸ ἀχράντον ἱερουγήσαντες σῶμα..." *Hist. eccl.* I, 13 (= CPG §7500): ed. J. Bidez, L. Parmentier, *The Ecclesiastical History of Evagrius with Scholia* (London 1898, repr. Amsterdam 1964) 21 = PG 86.2:2453B.

[116] *Hom. 15 passim*, esp. 36, 41, 44, *Hom.* 16, preface and 2, 5-16, 20; ST 145:517-519, 525, 529, 531-535, 537-559, 563.

1. From the 4th c. on we see a growing consciousness that presbyters celebrating the eucharist together with the bishop are doing something that the laity cannot do, something only the ordained sacerdotal ministers have the mandate to perform.
2. This cannot be interpreted without further ado to mean that these priestly ministers were "co-consecrating" verbally by reciting in common the prayer of blessing over the gifts. Such a presumption would be anachronistic, based on the later identification in Latin scholastic theology of the "essence" of the eucharistic sacrifice with the "consecration of the gifts." This theory is coherent and may even be true. But it certainly is not ancient, and that is the point at issue here.
3. All eucharists described in these sources were "concelebrations," i.e., living icons of the life of the local Church, involving the active participation of all classes of a community articulated into several ranks of clergy and laity under the headship of their bishop, each with its set place and role in the one echaristic assembly.
4. None of this had anything whatever to do with present Latin-Catholic clerical concerns about who does or does not "exercise his priesthood" by "offering" or "co-consecrating" the eucharist.[117] Indeed, most of the available sources say more about the role of the deacons and laypeople in the eucharistic celebration than they do about the role of the presbyters.
5. Such purely western clerical issues, the result of Latin priestly piety whose remote origins go back to issues outlined by Gary Macy[118] that culminate in the Counter-Reformation reform of priestly formation and life with its resultant development of a eucharist-centered priestly spirituality especially in 17/18th c. France, are totally foreign to the early liturgical sources, as they still are to the Christian East today.
6. That does not mean, however, that in an earlier period presbyters, even if they had no awareness of being "co-consecrators" of the eucharist, thought they were just assisting at the liturgy like the non-ordained laity, as a priest attending Mass in the congregation would today.[119]

[117] On the Medieval Latin narrowing of the focus of priesthood to power over the eucharist, see Macy, "Impasse passé," 7-9.

[118] *Loc. cit.*

[119] At least those in possession of some theology would. The widespread notion among some Roman Catholic presbyters that any ordained priest in attendance at a eucharistic liturgy is *always acting as a priest*, and hence concelebrating the eucharist since he is a priest forever by his ordination, finds no support whatever in the tradition nor, for that

7. Nothing is clearer than the fact that bishops, presbyters, and deacons, including visiting ones, participated in the eucharistic liturgy according to their order, vested in its insignia and serving in its assigned place.
8. Hence much of what Catholics debated and wrote about concelebration in the years leading up to its restoration at Vatican II resulted from exclusively Roman-rite clerical concerns.
9. This is not surprising. It was normal if not inevitable that once verbal co-consecratory concelebration developed during the Middle Ages in some traditions — specifically, the Roman and the Byzantine — issues of pastoral practice and clerical concern would raise their head.
10. No definitive history of these developments is yet available, and I certainly do not pretend to offer one here. I mention them only because they have inevitably contaminated Eastern Catholic theology and practice. Theological issues of "how many sacrifices" are offered in a concelebration;[120] of "increasing the external glory of God" by the multiplication of Masses; the development of sacerdotal devotionalism creating the need to "exercise one's priesthood," leading to the multiplication of private Masses so that God might "receive more external glory" (as if divine grace could be quantified and its reservoir need replenishment); are purely western Catholic clerical concerns completely foreign to authentic Eastern-Christian theology, spirituality, liturgical piety and practice. But in my view they have had a deleterious effect on Catholic pastoral and liturgical practice in the West, and there is no doubt that — true to past history — they are well on the way to doing the same in the Catholic East where, like the "touch of Midas" in reverse, almost everything eastern the West gets its hands on (apart from organization, education, clarity, and discipline) turns to dross.

VI. *Toward the Origins of Eucharistic Concelebration*

Do the early sources examined above point to a single origin of eucharistic concelebration? Dom Gregory Dix thought the growing consciousness that "concelebrating" presbyters "co-offer" the eucharistic

matter, in logical thought: one who is always a priest is always a priest acting — but not always a priest acting as priest, any more than every champion tennis player in attendance at a tennis match is thereby playing tennis.

[120] See the articles of J. de Sainte-Marie, R.M. Schmitz, and J. Galot in G. Boselli, "Bibliographie sur la concélébration, 1980-2000 (ordre chronologique)," LMD 224 (2000) 61-65.

sacrifice with the bishop reflected the extension to presbyters of what had once been the exclusive preserve of bishops.[121] When the monarchical episcopal system of church order described by Ignatius of Antioch appears on the scene (cf. texts in section D.I.2 above), it seems that only the bishop presided over the eucharistic assembly except when he would depute a presbyter to preside in his name at the eucharist of some outlying community.

But it is equally possible that the origins of what we now mean by "concelebration" are multiple, to be sought not only in this eucharistic expression of the *koinonia* of the local church celebrated by the bishop together with the presbyters, deacons, deaconesses, widows, virgins, and so on; but also in the "eucharistic hospitality" accorded visiting bishops as a sign of communion between Sister Churches. There are several clear historical instances of this in the case of visiting bishops or bishops in synod;[122] I have cited but a few paradigmatic examples above in section D.II. On the local level the same privilege was allowed "chorbishops" (i.e., suffragan, country bishops) by their superior, the bishop of the local town.[123] It is precisely in the latter instance that we first see the term "concelebrants" (συλλειτουργοί): it is this that canon 13 of the Council of Neocaesarea ca. 314-325 explicitly forbids to country presbyters.[124] But as it became more and more common for bishops to assign presbyters the eucharistic presidency, perhaps a consciousness grew that even at the bishop's liturgy they too could "co-offer," just as visiting bishops were wont to do.

---

[121] Dix, *The Shape of the Liturgy* (London 1945) 34.

[122] Several examples in McGowan, *Concelebration* 24ff, 40ff. But even in the earliest of such cases there is no evidence of verbal "co-consecration," though the ἐπισκοπή of the assembly was shared and this was called a "concelebration." Those texts that are clear on the matter seem to indicate that in such cases the guest bishop was "conceded" the blessing of the gifts. Cf. Eusebius, *Hist. eccles.* V, 24, 17, *Eusebius Werke* II, 1, ed. E. Schwartz (GCS 9.1, Leipzig 1903) 496 = PG 20:508; *Didascalia* II, 58, Funk I, 168; Connolly, *Didascalia* 122.

[123] Council of Neocaesarea (ca. 314-325), canon 14, Mansi 2:542-543. "Chorbishop" is from the Greek χώρα meaning "country" as opposed to town. On the institution of chorbishops or "country bishops," a question intimately linked to the conversion of the countryside, see F. Gillmann, *Das Institut der Chorbischöffe im Orient* (Munich 1903); T. Gottlob, *Der abendländische Chorepiskopat* (Kanonistische Studien und Texte 1, Bonn/ Cologne 1928, repr. Amsterdam 1963); H. Hess, *The Canons of the Council of Sardica, A.D. 343, a Landmark in the Early Development of Canon Law* (Oxford Theological Monographs, Oxford 1958) esp. 100-3; E. Kirsten, "Chorbischof," RAC 2 (1954) 1105-14; H. Leclercq, "Chorévêques," DACL 3.1:1423-1452; id., "Périodeute," DACL 14.1:369-379; J. Parisot, "Les chorévêques," ROC 6 (1901) 157-171, 419-443. On the meaning of the Greek χώρα ("country") prefix in "chorbishop" and on clergy in the countryside, see M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol* (Byzantina Sorboniensia 10, Paris 1992) 95-101, 202-3, 227-31.

[124] Mansi 2:541.

What is certain is that however it happened, this consciousness did indeed grow, to the extent that a few centuries later the eastern συλλειτουργεῖν had become, for the Latins at least, "co-consecrate,"[125] and we are on the threshold of "concelebration" identified as the verbal co-consecration of the same eucharistic elements by more than one minister of at least presbyteral rank reciting together the consecratory prayers of the anaphora. In the West we find this first, insofar as I have been able to determine, in a passage of the late 8th c. *Ordo Romanus III*, 1,[126] cited just below in section D.1. Our earliest Byzantine evidence is a rubric from the 10th c. Byzantine diataxis or rubric book incorporated into Leo Tuscan's version of the Chrysostom Liturgy (1173/4),[127] cited and analyzed below in section E.II.8.

Interestingly, that same Tuscan text witnesses to another innovation previously unheard of: a eucharistic concelebration of *presbyters alone*, without the presidency of the bishop. Just what ecclesiology such a service is meant to represent has been questioned by the noted Russian-Orthodox theologian Nicholas Afanas'ev in his slender but valuable study, *Трапеза Господня* (*The Lord's Supper*).[128]

D. EUCHARISTIC CONCELEBRATION IN THE MEDIEVAL WEST

Since this paper is chiefly concerned with issues of concelebration in the Byzantine tradition, and contemporary debate on the issue reveals different views as to whether the practice of verbal co-consecratory concelebration in some Byzantine usages is the result of Latin influence, before turning to Byzantine usage I shall indicate in this section but two paradigmatic sources to illustrate that eucharistic co-consecratory concelebration was practiced in the Latin West at least from the 8th to the 13th centuries, after which it eventually devolved into more limited

---

[125] Cf. the AD 879 letter of Pope John VIII to Photius, *Ep.* 248, PL 126:871A: "tecum ... consecrare" = συλλειτουργῆσαί σοι in the Greek version in Mansi 17.1:413B, which the Mansi Latin version (*ibid.* 414B) translates "tecum comministrare."

[126] M. Andrieu, *Les «Ordines Romani» du haut moyen âge*, 5 vols. (Spicilegium Sacrum Lovaniense fasc. 11, 23, 24, 28, 29) Louvain 1956-1961) II, 131 = *Ordo* I, 48, PL 78:958C-959A. On the dating of this text and its inclusion as a codicil to the earlier 7/8th c. *Ordo I*, cf. Andrieu, *Ordines* II, 39, 127.

[127] Jacob, "Concélébration;" cf. Taft, *Great Entrance* 124ff.

[128] *Трапеза Господня* 64-68. Afanas'ev calls such a concelebration a "liturgical paradox," arguing that the *raison d'être* of concelebration was to represent the unity of the local church: bishops, presbyters, deacons, people. Presbyters celebrated the Eucharist when sent out to minister to a segment of the local community as representative of the bishop, but Afanas'ev claims they did not "concelebrate" with one another in the bishop's absence.

use restricted to the ordination of presbyters and bishops until the reforms initiated by Vatican II restored it to general use.

1. Ordo Romanus III (8th c.):

According to the earliest witness known to me, the *Ordo Romanus III*, 1, a document from the end of the 8th c. composed as an addendum to the earlier 7/8th c. *Ordo Romanus I*, verbal co-consecratory concelebration of the anaphora was the practice in Rome at least on some major feasts:

In diebus autem festis, id est pascha, pentecosten, sancti Petri, natalis domini, per has quatuor sollemnitates habent colligendas presbyteri cardinales, unusquisque tenens corporale in manu sua et venit archidiaconus et porregit unicuique eorum oblates tres. Et, accedente pontifice ad altare, dextra levaque circumdant altare *et simul cum illo canonem dicunt*, tenentes oblatas in manibus, non super altare, ut vox pontificis valentius audiatur, *et simul consecrant corpus et sanguinem domini*, sed tantum pontifex facit super altare crucem dextra levaque.[129]

On feast days, however — i.e., of Easter, Pentecost, St. Peter, the Nativity of the Lord — for these four solemnities the cardinal presbyters are to be assembled, each one holding in his hand a corporal, and the archdeacon comes and gives each of them three oblations [hosts]. And when the pontiff approaches the altar, they stand around the altar right and left *and say the Canon together with him* [the pope] while holding the oblations in [their] hands, not on the altar, so that the voice of the pontiff be more strongly heard, *and together they consecrate the Body and Blood of the Lord*, but only the pontiff makes over the altar the sign of the cross right and left.

2. Innocent III (1198-1216):

This Roman-rite verbal co-consecratory eucharistic concelebration lasted until at least the early 13th c., as we learn from Pope Innocent III, *De missarum mysteriis* III, 25, which speaks of concelebrations of priests with the bishop in which all say the Words of Institution:

Cum autem interdum multi sacerdotes concelebrent, si forte non omnes simul consecratoria verba pronuntient: Quæritur, an ille solus conficiat, qui primus pronuntiat? Quid ergo cæteri faciunt, an interant sacramentum?... Sane dici potest, et probabiliter responderi, quod sive prius, sive posterius proferant sacerdotes, referri debet eorum intentio, ad instans prolationis episcopi, cui principaliter celebranti concelebrant, et tunc omnes simul consecrant, et conficiunt ... quia actum est quod intenditur.[130]

Since sometimes many priests concelebrate, if by chance all do not pronounce the consecratory words together, it is asked if he alone confects [the sacrament] who first pronounced [the words]? Therefore what do the others do, do they repeat the sacrament? ... It can be rightly said, and with probability replied, that if the priests pronounce [the Words of Consecration] either before or after [the main celebrant], it should be referred to their intention, as following the pronouncing of the bishop, with whom as the principal celebrant they are concelebrating, and so all consecrate together and confect [the sacrament] ... because what is done is what is intended.

[129] Andrieu, *Ordines* II, 131 (emphasis added); for the dates of these documents cf. *ibid.* 39, 129; Botte, "Note historique," 18-19.

Note the pope's common-sense approach to the sort of scruples concerning concelebration that were surfacing in the Latin scholastic casuistry of the day.[131]

(To be continued)

SUMMARY

Part I of this study revisits and updates what we know of the not always easily discovered varieties of eucharistic concelebration in East and West, past and present, before reviewing their historical origins and liturgico-theological rationale insofar as they can be discerned, before concentrating in part II on eucharistic concelebration in the Byzantine tradition via an analysis of its historical witnesses and an evaluation of its varieties, ritual, abuses, and theology today.

Pontifical Oriental Institute Robert F. Taft, S.J.

[130] PL 217:873D-874A. On Innocent's theology, see the excellent study of Christoph Egger, "Papst Innocenz III. als Theologe. Beiträge zur Kenntnis seines Denkens im Rahmen der Frühscholastik," *Archivum historiae pontificiae* 30 (1992) 55-123, esp. 68-78 for Innocent's eucharistic theology. I owe this reference to my friend Prof. Gary Macy, the John Nobili, S.J. Professor of Theology at Santa Clara University and specialist, *inter alia*, on the history of Medieval Latin Catholic theology, who has also informed me that Dr. Egger of the Institut für Österreichische Geschichtforschung, where a massive program of publications on Innocent's life and work is underway (see their website), is preparing a new critical edition of Innocent's *De missarum mysteriis*.

[131] Concerning medieval scholastic debates on concelebration, see A. Fries, "Die eucharistische Konzelebration in der theologischen Kontroverse des 13. Jahrhunderts," in F. Groner (ed.), *Die Kirche im Wandel der Zeit. Festgabe Joseph Kard. Höffner* (Cologne 1971) 341-352; id., "Die eucharistiche Konzelebration als theologisches Problem vom 13. bis 15. Jarhundert," *Studia Moralia* 10 (1972) 347-435, cit. Brakmann, "gemeinschaftlichen Eucharistiegebet," 338 note 1; Schultze, "Das theologische Problem," 237-57.

George Nedungatt, S.J.

India Confused with Other Countries in Antiquity?

In several writings of antiquity India is a rather vague term and may refer to a range of countries which were identified with geographical precision only later. Greek etymology played no little role in this ancient geographical confusion. A recent book by Pierre Schneider has documented this confusion between India and Ethiopia in particular from the eighth century B.C. till the sixth century A.D.[1] Schneider demonstrates his thesis about confusion with ample citations of texts from ancient writers. But he does not cite texts in which India and Ethiopia are seen or are presented as two different countries. Concerned to record only the confusion between India and Ethiopia, Schneider does not cite Perumalil either, who had collected much evidence to show that the ancients knew that India and Ethiopia were two different countries.[2]

Already at the close of the seventeenth century Tillemont had adverted to the difficulty caused to historiography by uncertain geography. He wrote:

> Several ancients have said that St. Thomas took the faith to Ethiopia and to India, but we are not obliged to believe that he preached outside the country of the Parthians. For we know that the ancients knew very little of what occurred beyond the borders of the Roman Empire. They often gave the name of India and Ethiopia to countries that lay far away from the eastern and the southern frontiers.[3]

The problem formulated thus by Tillemont has been expressed or repeated ever since by scholars with or without an explicit citation. As regards the perception of the Syriac writers in particular Alphonse Mingana asserted:

---

[1] Pierre Schneider, *L'Éthiopie et l'Inde: Interférences et confusions aux extrémités du monde antique.* (*VIII. siècle avant J.-C. – VI. siècle après J.-C.*) Rome: École française de Rome, 2004.

[2] A. C. Perumalil, *The Apostles in India*, Patna: Catholic Book Crusade, 1952, 2nd ed., 1971.

[3] Louis-Sébastien Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris: Charles Robustel, 1701, p. 613.

OCP 76 (2010) 315-337

Speaking exclusively of Syriac authors, we find that the majority of them classify the Indians among Hamites alongside the Ethiopians. This is done by Michael the Syrian in his general history (I, 18 and 32), by the anonymous and early writers of the different races of mankind on the earth,[4] and by Barhebraeus,[5] to mention only three out of many.[6]

The Syriac writers in general depended on the Greek writers, who were mostly the source of their confusion. Warmington has registered the confusion between India and Arabia among some Roman or Latin writers.[7] In view of such confusion certain modern writers have identified the India visited by Pantaenus in the second century with Arabia, thus discounting an early evangelization of India.[8]

Several examples of this confusion were mentioned already by Photius, who has been duly cited by Schneider, who, however, does not cite any text in which Photius himself clearly distinguished between Ethiopia and India (see below). Schneider's work thus serves a half truth. And half truths, we know, are more dangerous than downright errors. A careful reader will nevertheless note that the thesis of confusion is mitigated if not cleared by the maps Schneider himself has provided on pages 522 and 523 of his work, showing the geography of Herodotus (ca 484 – ca 425 B.C.) and of Claudius Ptolemy (100 ca – 175ca A.D.). These maps show Ethiopia and India wide apart, in two different continents.[9] Nevertheless 'India' was a name which was sometimes used in antiquity to refer not only to India proper as is known today but to Ethiopia, to Arabia, to Parthia, and vaguely to the eastern regions stretching to "the end of the world." In other words, India was now ad then used in antiquity as the broad equivalent of the vague "east" or "orient" used by certain writers today.

Certain writers like Stephen Neill who have dealt with the history of Christianity in India have got confused and concluded that history cannot assert the early evangelization of India because certain ancient "references to India may relate to countries that would not today be called India."[10]

What then is the balance sheet of the historical evidence? Was India such an unknown and insignificant country in antiquity that it was so confused with other countries like Ethiopia that the sources that mention the early presence of Christianity in India have to be discounted as affording no historical certainty?[11]

1. *Ancient Geography*

Let us start with the Bible. The Old Testament Book of Esther narrating a story set in the Persian Empire has the following incipit. "This happened in the days of Ahasuerus, the same Ahasuerus who ruled over one hundred and twenty-seven provinces from India to Ethiopia" (Esth 1: 1). In the Hebrew text, Ethiopia is Cush/Kush, but it is Nubia in some other texts. That being said, according to the geography of the Book of Esther, India lay to the east of the Persian Empire and Ethiopia lay to the southwest. Thus these two countries lay wide apart in the east and the west, separated by the Persian Empire. When Xerxes I (486-465 B.C.) ruled over the empire it was divided into "127 provinces," subdivisions of a total of twenty satrapies. Thus, according to the Greek Bible, whatever be the fictional character of the story of Esther from the historical standpoint, India and Ethiopia were quite distinct geographically. Not all writers, however, were taught by the geography of the Bible. Some confused the two countries and got lost in the labyrinth of Greek etymology.

Strabo (ca 63 B.C. – ca 21 A.D.), the Greek geographer and historian, wrote a comprehensive description of all the countries of the then-known world in his work entitled *Geography*. According to some ancient scholars cited by Strabo India was an immensely vast country: "Europe and Libya end at Asia.... Ctesis says that India is not smaller than the rest of Asia, and Onescritus that it is a third part of the inhabited world."[12] In his *Geography*, divided into seventeen books, Strabo dealt with India and Parthia in book XV while in book XVII he dealt with Egypt, Ethiopia and Libya. That showed a clear geographical distinction or separation between India and Ethiopia, which no school child could miss. Strabo depicted India as a country of strange people with strange

[4] *Chron. Minora* (in CSCO), p. 351; see also *ibid.*, p. 37.

[5] *Chron. Syr.*, p. 7 (edit. Bedjan).

[6] Alphonse Mingana, *Early Spread of Christianity in India*, Bulletin John Rylands, 1926/ Reprint 1967, p. 443.

[7] E. H. Warmington, *The Commerce Between the Roman Empire and India*, 2nd ed., London/New York: Curzon and Octagon, 1974, p. 13 (1st ed., 1928).

[8] For example, Kenneth S. Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, New York, 1937, I, 337.

[9] See also Anne-Maria Wittke, Eckart Olshausen, Richard Szydlak, *Historischer Atlas der antiken Welt* (Der Neue Pauly, Supplemente Band 3), Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2007, p. 5 (maps of Herodotus and Ptolemy), p. 6 "Indien," pp. 8-9 sea routes to India, Alexander's route.

[10] Stephen Neill, *A History of Christianity in India*, vol. 1, Cambridge University Press, 1984, p. 49.

[11] The present article is the revision of a chapter in the author's book *Quest for the Historical Thomas, Apostle of India*, Bangalore: Theological Publications in India, 2008, "India Confused with Other Countries like Ethiopia," pp. 63-80.

[12] Strabo, *The Geography of Strabo*, trans. Horace L. Jones (LCL), vol. 1, Bk II, 5. 26.

manners, different from those of any other country whether Arabia or Ethiopia. For the ancients in general India was a fabulous country of marvels, which lay in the easternmost part of the world, to the north of which was Seres (China), the land of silk (not dealt with by Strabo), while south of Libya and Ethiopia lay an unexplored barbarian region.

The most widely used map in Christian antiquity, however, was that of Claudius Ptolemy, on which India was shown as the farthest country in the east. The island of Taprobane — strange foreign name for Ceylon (Sri Lanka, today) — was shown lying close by to the south east. It was shown disproportionately large on all the ancient maps and was at times said to belong to farther India or Greater India.

Thus while ancient geography clearly distinguished India from other countries whether Ethiopia or Arabia or any other country, certain writers at times used expressions confusing between India and Ethiopia, chiefly because of the etymology of the Greek word Ethiopia. This may need a word of explanation.

2. *Confusion Through Etymology*

The Greek word for Ethiopia (Αἰθιοπία) stands for the land of the Αἰθιοπες (Ethiopians), a word formed from the verb Αἴθω ("I kindle, burn, blaze") and ὄψ ("eye, face"). Literally, an Αἰθίοψ (Ethiopian) is a person with a "burnt face," hence one who is black in colour, a "coloured" person. Etymologically, therefore, all black people are Ethiopians. Thus the word Ethiopian came to be applied to all dark skinned people including Indians. This confusion has been noted among ancient Greek writers like Homer, *Odyssey* 1: 23, 24; Herodotus, *History*, 3: 94 and 7: 70; and Aeschylus, *Prometheus*, 808f. Among the Latin poets Vergil (70-19 B.C.) designated the Ethiopians as "Indians;"[13] so did also Tibullus, *Elegia* Bk II, 3, 55. Among Christian writers, in a sermon on the twelve Apostles attributed to Chrysostom it is stated that while "Peter taught Rome, ... Thomas whitened the Ethiopians with baptism" (PG 59: 495). This would mean, according to this pseudo-Chrysostom, Thomas preached the gospel to the Ethiopians. But who are these Ethiopians? The inhabitants of Ethiopia or of India? In Ethiopia itself there is no tradition about its evangelization by the Apostle Thomas. This is in contrast to the tradition about St. Thomas as the Apostle of India, which can provide a key to the proper understanding of the use of the word Ethiopia.

[13] Vergil, *Georgica* IV, 293, in a reference to the Nile making fertile its delta, descending from Ethiopia, *usque coloratis amnis devexus ab Indis*: "the river that has swept down from the swarthy Indians." See also *Georgica* II, 116.

Whereas on the one hand the Greek writers and, following them, the Latin writers of old spoke of Ethiopia, on the other hand the Bible and, following it, the Syriac writers spoke usually of Kush, so that the latter were less exposed to the danger of confounding India with Ethiopia. However, the confusion caused by the Greek use of the word "Ethiopians" for all black ("sun-burnt") or dark-skinned people occasionally passed from Greek to Syriac. For example, in a text of Aphrahat, the first Father of the Syriac Church and the least Graecised of all Syriac writers, "Indian(s)" is used for "Ethiopian(s)."

> It is Archangel Michael who destroyed a million *Indians* before Asa;"[14] further: "And Asa also prayed and his prayer showed great power. When Serah the *Indian* came out against him with a host of a million, Asa prayed....[15]

Such confusion, however, was more frequent among the West Syrian writers than the East Syrians since it was the former who came more under the Greek influence. "East Syrian or Nestorian writers who fall into this error are remarkably few. For them India is nearly always our modern India."[16] However, the confusion persisted especially among the Greeks and the Latins. Here is an example from the XIV century *Church History* of Nikephorus Kallistos.

> How can we keep silent about the follies of love for Christ of Thomas, called also Didymus? He got *Ethiopia* and *India* by lot. But worrying about going there, he tried to draw back. Shrinking from the black and deformed faces of those peoples as well as their dark and deviant minds, he kept postponing his journey. [Jesus Christ appeared to him, encouraged him promising his help, had him sold to an Ethiopian merchant and thus got him to Ethiopia. He came to Smindeus, the ruler of the country]. With his miracles and astounding wonders he aroused the admiration of the Parthians, the Medes and the *Indians*, and even of the *Ethiopians*.[17]

Nikephoros evidently follows the thread of the story of the *Acts of Thomas* (e.g., Thomas being sold) but first takes the Apostle to Ethiopia, confounding with the Frumentius story, before setting him in the kingdom of Smindeus, i.e. Misdeus. The Indian merchant (Habban) of the

[14] PS I, 132.

[15] PS I, 153, quoting 2 Chron. 14: 9-13. There is a problem of textual criticism here. The Hebrew, followed by modern translations, has *Kushite(s)*, that is, *Ethiopian(s)*, whereas some MSS of the Syriac Bible like the *Pshitta* have *Hendvāyā(ē)*, that is, *Indian(s)*; Aphrahat clearly used such a Bible. A Kushite could mean a Nubian or a Negheb nomad.

[16] Alphonse Mingana, *Early Spread of Christianity in India*, Bulletin John Rylands, 1926/ Reprint 1967, p. 445.

[17] Nicephorus Callistus, *Historia Ecclesiastica*, II, caput XL (PG 145: 861-864).

ATh becomes "an Ethiopian merchant." The confusion between India and Ethiopia, however, is cleared by naming them as two separate countries and by distinguishing between the people of these two countries with an emphatic "even of the Ethiopians."

In sum, although Greek etymology created confusion between Ethiopia and India, the better minds of old overcame this confusion. Not being aware of this, certain modern writers get entangled in a logical fallacy: *some* ancient writers confused between India and Ethiopia, therefore *all* confused; or simply India was confused with Ethiopia. There is, indeed, evidence that *some* people did get confused. But what is crucial for our purpose is to ascertain whether India and Ethiopia were confused by those Church Fathers whose testimony can be a source for the history of Christianity. The Fathers of the Church who were well-read in the works of classical Greek and Latin geographers and historians were mostly free of such confusion about India. The leading patristic writers like Clement of Alexandria and Ambrose were in fact well-informed not only of the geography of India but of its distinctive cultural features. One such feature is highlighted in the following description by Strabo, who speaks of a group of eight men sent from India on an embassy to the Roman emperor with presents. They were received at Athens.

> The gifts carried to Caesar were presented by eight naked servants, who were clad only in loin cloths, besprinkled with sweet-smelling odours.... And they were accompanied also, according to him [Nicolaüs], by the man who burnt himself up at Athens.... For, he adds, although that man had fared as he wished up to that time, he thought it necessary then to depart this life, lest something untoward might happen to him if he tarried here; and that therefore he leaped upon the pyre with a laugh, his naked body anointed, wearing only a loin-cloth; and that the following words were inscribed on his tomb: "Here lies Zarmanochegas, an Indian, from Bargoza, who immortalised himself in accordance with the ancestral customs of the Indians."[18]

Such entertaining anecdotes about half-naked Indian representatives, so publicly exhibited in Athens, the capital of Greece, could not have slipped out of the memory of the intelligentsia in the West so as to let them confuse India with Ethiopia. There were, moreover, considerable

[18] Strabo, *The Geography of Strabo*, trans. Horace L. Jones (LCL), vol. 7, Bk 15, II, 73. Bargoza/Barygoza /Barygaza (today Broach in Gujarat) was a port city close to the mouth of the river Narmada; possibly it belonged to the Yavana dominions under Meander (115-90 B.C.).

historical relations between India and Ethiopia themselves,[19] although these relations may not have belonged to the cultural baggage of the general public.

Herodotus, the first Greek historian, had divided the world into three continents: Europe, Asia, and Libya. While Ethiopia lay in this last continent, India lay in the far east Asia and was the most populous and richest country on earth.[20] Xenophon relates that in 401 B.C., Cyrus the Younger had declared before the battle of Cunaxa, pointing to the four cardinal directions: "This is the kingdom I hold, from the Sakas beyond Sugda over to Kush [Ethiopia], from Hindu [India] over to Sardis."[21] India fired the youthful imagination of Alexander the Great (356-323) so that he had an irrepressible urge to march further east after his conquest of Persia. Even persons of average culture knew that Alexander's passion for world conquest drove him eastwards through Persia to the real India, not southwards to Ethiopia. The India known to Alexander was that of the geography of Herodotus and it stretched from the Indus due east ending in the far eastern ocean. Megasthenes (fl. 300 B.C.), ambassador of Seleucus I to the Indian emperor Chandragupta Maurya ("Sandrocottus"), described the latter's capital Pataliputra ("Palibotra," near modern Patna in north-India), as a fabulous city, for the wonders of which he had only superlatives in his book *Indika*. This work in its turn served as a quarry for Arrian's homonymous work *Indika* (2nd c. A.D.) to confirm the cultured West in its knowledge of India's location and grandeur. In the Greek novel *Ethiopica* of Heliodorus (ca 3rd cent. A.D.) the young lovers Cariclea and Teagenes set out on their adventurous journey from Delphi to Ethiopia without getting confused between India and Ethiopia.

Ptolemy linked Ethiopia and India on his map with a strip of land, thus apparently trying to give a geographical and anthropological underpinning to the Greek term "Ethiopian" in its literal sense. The Erythraean Sea, variously called also Arabian Sea and joined to the Indian Ocean, was thus effectively turned into a large lake, to the east of which Ptolemy placed the Ichthyphages (fish eating) Ethiopians. Such attempts at harmonization ended up in expressions like "India which is adjoining Ethiopia" used by writers like Rufinus and Socrates, who were appar-

[19] Richard Pankhurst, "The History of Ethiopia's Relations with India prior to the Nineteenth Century," in *IV Congresso internazionale di studi Etiopici* (Accademia nazionale dei Lincei 1972: PASC 191), I, Rome 1974, pp. 205-311.

[20] Herodotus, *History*, trans. A. D. Godley (LCL), vol. 2, Bk IV, 42. According to Herodotus Ethiopia lay south of Egypt (II, 12). The "Ethiopians of Libya" (with "woolliest hair") differed from "Ethiopians of the east" ("straight-haired"; today, Pakistan), who served with the Indians" in the army of Xerxes (VII, 70).

[21] Xenophon, *Anabasis* 1. 7. 6.

ently attempting a concordance. The result was further confusion during the European Middle Ages after the Islamic crescent erected itself as a barrier and cut off relations between the East and the West.[22]

Thereafter, for most Europeans India became all too remote and vague. "Indiae" in the plural came to denote all the countries in the east, except China. Another distinction was also made between "East Indies" and "West Indies." Behind the latter term lurked the adventure of Christopher Columbus, who sailed westwards to reach India but reached the American continent and exulted to have discovered "India" by a new route. The original inhabitants of the New World, mistaken at first for "Indians," still continue to be called Indians. And the Christians of St. Thomas were discovered there, too, in a New World gaff!

The Greek historian Diodore of Sicily, writing around the beginning of the first century, has left behind an accurate description of the geography of India, a country lying east of the river Indus and watered by the Ganges and several other rivers. Diodore also narrates a pathetic scene of widow burning: the two wives of Ceteus, an Indian captain who fell in battle, compete to be burnt alive with his body on the funeral pyre[23] — an accurate description and narrative of the ancient practice of *sati,* which identifies India woefully but unmistakably. Despite such clear evidence of Diodore's sure knowledge of the identity of India, Pierre Schneider cites more than a hundred details to build up a thesis of the "confusion and interference" between India and Ethiopia.[24]

3. *India Qualified*

There is not only evidence of confusion between India and Ethiopia but also of attempts to avoid this confusion with qualifications like "Interior India"/ "Near India" (*India citerior*) and "Far India/Farther India"

[22] *Claudii Ptolemaei Geographia*, ed. C. F. A. Nobbe, Hilersheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung (reprint 1843-1845 ed., Leizig), lib., VII; J. Lennart Berggren and Alexander Jones, *Ptolemy's Geography: An Annotated Translation of the Theoretical Chapters*, Princeton University Press: Princeton, 2000. Wilhelm Baum has noted: "In Ptolemy the concepts 'India' und 'Ethiopia' are rather clearly distinct in neat contrast to the Middle Ages, when what 'India' means is not always clear." (*Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes*, Klagenfurt: Verlag Kitab, 1999, p. 114). See also Wilhelm Baum and Raimund Senoner, eds. *Indien und Europa im Mittelalter: die Eingliederung des Kontinents in das europäische Bewußtsein bis ins 15. Jahrhundert*, Klagenfurt: Kitab, 2000.

[23] Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, ed., Peter Wesseling, 11 vols., Biponti: Societas Bipontina, 1797-1807; see lib. II, cap. 35-42, vol. 2, pp. 105-124; lib. XIX, cap. 33-34, vol. 8, pp. 267-272.

[24] Example. "... auteurs conçoivent les Indiens et les Éthiopiens comme fondamentalement analogue. Cette hiérarchisation reste donc toujours une association" (p. 229).

(*India ulterior*). Such qualifications were made, for example, by the church historians Rufinus of Aquileia and Socrates Scholasticus. Before citing these authors as patristic witnesses of the apostolate of the Apostle Thomas one should consider their texts from the philological and geographical perspectives. Referring to the evangelizing activity of Frumentius in the fourth century, Socrates writes:

> It should be remembered how at the time of the Emperor [Constantine] Christianity spread. It is in fact then that the nations of *interior India* and of Iberia received Christianity for the first time. I shall tell briefly why I used the qualification 'interior'. As the Apostles were setting out for the nations indicated by lot, Thomas received the mission to the Parthians, Matthew got Ethiopia, and Bartholomew was allotted the India adjoining it; whereas the *interior India*, where dwell several barbarian nations using different languages, was not illumined by the word of Christianity before the time of Constantine.[25]

According to this text, Thomas is not the Apostle of Ethiopia (which is assigned to Matthew) but of Parthia. Bartholomew got by lot India adjoining Ethiopia, but "interior India" was not evangelized till the fourth century. On the expression "interior India" much ingenuity has been exercised and some unwary writers have stumbled into the conclusion that India was not evangelized till the fourth century at all, throwing the qualification "interior" to the winds. This is to slip on the land link created by Ptolemy between Ethiopia and India. This becomes clear when we look at the original Latin text of Rufinus, which is as follows.

> In ea divisione orbis terrae, quae ad praedicandum verbum Dei sorte per Apostolos celebrata est, cum aliae aliis provinciae obvenissent, Thomae Parthia, et Matthaeo Aethiopia, eique adhaerens *citerior India* Bartholomaeo dicitur sorte decreta. Inter quam Parthiamque Media, sed longo interior tractu, *India ulterior* jacet, multis variisque linguis et gentibus habitata, quam velut longe remotam, nullus Apostolicae praedicationis vomer impresserat, quae tamen temporibus Constantini tali quadam ex caussa semina fidei prima suscepit.[26]

Without reference to the above-mentioned imaginary land-link created by Ptolemy, the geography of India constructed by Rufinus would turn out to be a puzzle or surd. Bartholomew was said to have got by lot "India" linked (*adhaerens*) to Ethiopia and so qualified as *citerior India.*

[25] Pierre Maraval, ed., trans., *Socrate de Constantinople, Histoire Ecclésiastique* (SC 477), Paris, 2004, I, 19, 1, p. 190 (= PG 67, 125B).

[26] Rufinus, H. E. I, 9 (PL 21, 478B).

Sozomenus, who wrote his *Church History* in nine books between 440 and 450, spoke of the people of "interior India," referring actually to Ethiopia, which had received the gospel at the time of Constantine from the apostolate of Frumentius:

> How at that time the people of interior India accepted Christianity through the work of Frumentius and Aidesius, whom they had made captives.
>
> We have learnt that it was about that time some received the Christian religion from Frumentius, priest and teacher of the sacred disciplines of the Christian religion. They were those people whom we popularly call Indians and who had remained outside the purview of the preaching of Bartholomew.[27]

Not all readers have paid attention to the phrase "those people whom we *popularly* call Indians." This implies that there is a different, more exact usage of the word India/Indians. Pierre Maraval has rightly observed:

> It is thus that Socrates translates the *India ulterior* of Rufinus, while Sozomenus prefers the expression 'those who are in the interior of our India.' From a comparison of these expressions used by them we can say that there is question of the kingdom of Aksum.[28]

Aksum was a Himyaritic kingdom of Abyssinia, northern Ethiopia, bordering on the Red Sea, which flourished from the second to the eighth century A.D. It was first evangelized in part by Frumentius, who was later ordained its bishop by Athanasius of Alexandria, as is clearly stated by Socrates. Socrates refers to the ruler of the kingdom of Aksum as the "king of India," which has misled not a few. But, as Sozomenus stated plainly, to designate that kingdom as India was but a popular expression. In fine, the reader going through these meandering considerations and getting giddy may prefer a simpler reasoning: if an author takes pains to say that Christianity had not yet spread to *a certain* India, that author implies that it had already spread to some *other* India, the real India; at least hie is leaving the real India out of his consideration. It is like an American writer adding a footnote to tell his readers that the Mahabharata was not written by the Apache Indians, but by the Asiatic Indians.

[27] Sozomenus, H.E. II, 24 (PG 67, 996 C).

[28] Pierre Maraval, *Socrate de Constantinople*, op. cit., p. 190. See note 1 with a reference to A. Dihle, *Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Aufheben der Griechen an Roten Meer*, Köln, 1965, pp. 32-64.

4. *Relations Between the West and India*

In the first Christian centuries there were frequent contacts between the West and India, both diplomatic and commercial. This subject has been studied by several authors and has been sufficiently dealt with. But the matter is usually presented in terms of Western seafaring and commerce, keeping India passive at the receiving end. It is seldom mentioned that from pre-Christian times the Cheras of south India were also seafaring and had a powerful navy till the tenth century A.D., when it was destroyed by the Cholas. Recent archaeological discoveries of ancient ships on the west coast bear witness to the impressive maritime enterprise of the Cheras. The Chera ships were made of teak, a fine hard wood cherished already by the Sumerians.[29] Archaeological excavations conducted in 2007 at Patnam near Kodungallur (the Muziris of the ancients) uncovered a well-preserved teak galley, rated about 2000 years old. Works of the Sangham literature inform us about the seafaring Cheras and of the efforts of the Chera kings to repress the pirates on the Malabar coast mentioned by Pliny. The Cheras had a powerful navy.

> In the great ports like Puhar and Muchiri there were groups of people who had expertise in making boats and ships. We find that the early Cheras were engaged in making ships and other commercial vessels. *Pathittupattu* refers to a ship that was damaged but was repaired and put to see again. ... It is certain that the sea trade of south India reached its peak during the Sangham age. The sea power of the Cheras is exalted in *Puranānūru* (126: 14-16). And there are several references to the Chera kings who repressed the pirates (*Patittuppattu* (17: 4-5; 20: 4-5; 88:6).[30]

> The Chera kings Imayavarmpan and Chenkuttavan were great navy commanders. Without the pleasure of the Cheras ships could not ply in the sea off the west coast. The Chera ships used to sail to Burma, China and Melanesia. In the eleventh century the Chera naval power weakened. In 1018 the Cholas destroyed the Kerala navy.[31]

Already in the pre-Christian times there were considerable commercial relations between the West (especially west Asia) and India (particularly south India). These relations favoured cultural relations which have left their permanent mark in the form of several Tamil words which have passed into the Greek and the Hebrew languages. For example: in

[29] Kerala History Association, *Kerala Charitram* (= *Kerala History*, Malayalam), vol. 2, "The Economic Condition in the Sangham Age" (pp. 1-23).

[30] Op. cit., "Foreign Comercial Relations of Kerala," (pp. 24-46).

[31] Op. cit. vol 1, p. 50.

Greek *óryzon*, *óryza* = rice < Tamil *ariśi*; Greek *péperi* = pepper < Tamil *pippali*; Greek *gingeber* = ginger < Tamil *inchivēru*. So also the Hebrew words *tukim* = peacocks, and *kapim* = apes, are borrowed from Tamil *tokai* and *kapi*. The costly perfume made of pure nard with which Mary of Bethany anointed Jesus' feet, filling the whole house with its fragrance (Jn 12: 3), was made from the roots of a plant which grew only on the Himalayas. It was called in Semitic/Hebrew *nerd* (> Greek *nérdos* > Latin *nardus*, hence the scientific term *nardostachys jatamansis*). All this implies wide-ranging commercial and cultural relations in the ancient world, in which the share of the Chera mariners also needs to be appreciated. The first century discovery of a faster sea route gave a boost to the longstanding relations between the West and South India.[32]

The Greek and Roman mariners, although generally illiterate, did not confuse India and Ethiopia. The Greek emigrants engaged in commerce had not only fanned out to the west and colonized Greater Greece but also travelled to the east and settled down in India at least from the fifth century B.C.[33] The Romans took after the Greeks. Strabo reports that 120 commercial ships set sail from the harbour of Myos Hormos of Roman Egypt on the Red Sea for Muziris on the west coast of India in 26 B.C.[34] If that was an annual average, Roman commerce across the Indian Ocean must have been a gigantic affair. It gained momentum after the Roman "discovery" of the monsoon winds by Hippalus in 45 A.D.[35]

[32] Rosa M. Cimino, ed., *Ancient Rome and India: Commercial and Cultural Contacts Between the Roman World and India*, Rome, 1994; Paolo Daffinà, *Le relazioni tra Roma e l'India alla luce delle più recenti indagini*, Rome, 1995; J. André and Jean Filliozat, *L'Inde vue de Rome: Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, Paris, 1986; H. G. Rawlinson, *Intercourse Between India and the Western World from the Earliest Times to the Fall of Rome*, Cambridge, 1916; repr. 1952; New Delhi, 2001; idem, "Early Contacts Between India and Europe," in A. L. Basham, ed., *A Cultural History of India*, Delhi, 1994, pp. 425-441; Klaus Karttunen, *India in Early Greek Literature* (Studia Orientalia 65), Helsinki, 1989; Jean Filliozat, *Les relations extérieures de l'Inde*, Pondicherry: Institut français d'indologie, 1956.

[33] George Woodcock, *The Greeks in India*, London: Faber and Faber, 1966.

[34] Strabo, *The Geography of Strabo*, trans. Horace L. Jones (LCL), vol. 1, Bk II, 5, 12. E. H. Warmington, *The Commerce Between the Roman Empire and India*, Cambridge, 1928, London – New York, 1974²; E. Cerulli, "La Via delle Indie nella storia e nel diritto del Medioevo," in *Mediterraneo e Oceano Indiano*, ed. M. Cortelazzo, Florence, 1970, pp. 3-21; M. P. Charlesworth, *Trade-Routes and Commerce of the Roman Empire*, Cambridge 1924 (Hildesheim 1961); J. J. Miller, *The Spice Trade of the Roman Empire*, Oxford 1969; Ajoy Kumar Singh, *Indo-Roman Trade: An Archaeological Perspective*, New Delhi, 1988; Gary Keith Young, *Rome's Eastern Trade: International Commerce and Imperial Policy 31 BC- AD 305*, New York/London: Routledge, 2001.

[35] Manfred Gerhard Raschke, "New Studies in Roman Commerce with the East," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 9, 2, Berlin – New York, 1978, pp. 604-1378, see 639-640.

In his *Natural History* Pliny the Elder (23-79 A.D.) rated Muziris as "the premier Indian emporium." From Muziris (ancient Tamil, Muchiri; later Malayalam, Kodungallur), there was an annual import of Malabar pepper, ginger and other Indian spices worth 5,500,000 sesterces so as to let the Romans indulge their gluttony.[36] Roman exports included (following the example of the Greeks mentioned by Strabo) costly silver vessels, quality wine, musical instruments, singing boys and shapely maidens for the royal pleasure — gifts calculated to win the favour of the Indian kings, who were keen on promoting foreign trade with the *yavanas*. This is the name used for the Greeks or Ionians, a name applied also to the Romans, in the contemporary *Sangham* poems of Tamil literature. According to these and other literary and historical sources India was neither unknown in the West nor confused with Ethiopia or Arabia or any other country. Pliny spoke of India and Ethiopia as the two countries producing the highly esteemed ebony (Bk 12, 8). And as regards Arabia, he wrote: "Arabia also produces cane sugar (*saccharon*), but that grown in India is more esteemed" (12, 17). "Adjoining India is the Bactrian country" (12, 19). Pliny clearly and repeatedly differentiated between India, Ethiopia and Arabia.

Augustus sent an embassy in 20 B.C. to Pandy (*Pandion)*, then comprising also southern Kerala. The embassy sent by the Pandian king with precious presents to Augustus took the land route and was four years on the road. The Indian envoys reached also the courts of Claudius, Antonius Pius, Julian and Justinian. By land route caravans from Damascus could reach north India along the Silk Road via Edessa, Dura-Europa, Hamadan, Damghan (in Parthia proper) and Bactra, where the Silk Road bifurcated with a northern route proceeding to China and a southern route to India. The latter veered down southwards to Taxila, the capital of the Indo-Parthian kingdom. From Taxila the highway swung farther south to Mathura (Methora, Modura) and trifurcated at Ozene (Ujjain), the hub of central Indian commerce, with one branch proceeding east to Pataliputra (Palimbothra), the Mauryan capital, while another branch turned southwest to reach Masolipatnam on the Bay of Bengal and a third turned southwest to reach Barygaza (modern Broach in Gujerat), close to the mouth of the river Narmada ("Narmades") on the western coast.

The first foreign journey of Mani, the founder of Manichaeism, was to north India. Born in 216 near Seleucia-Ctesiphon on the Tigris, he sailed in 241 from Rēw-Ardašīr on the Persian Gulf along the coast of Fars and Makran to Deb in the delta of the Indus river. From there he proceeded north to the capital of the kingdom of Turan (today, in Pakistan), whose

[36] Pliny, *Natural History*, vol. IV, trans. H. Rackham (LCL), 1952, Bk 12, 14.

Buddhist king he converted to his own new religion.[37] — That was the India that Mani set out to evangelize in the first place because of its importance and well-known geographical location and relatively easy accessibility.

As regards commercial travels by sea, the Romans had taken over the sea command from the Egyptians and the Greeks. Making use of the favourable monsoon winds which started in July the Roman ships sailed from Egypt to Barygaza on the western coast of India or to Muziris (= Muchiri in Tamil, Kodungallur in Malayalam today, Cranganur in English) on the Malabar coast.[38] The discovery of these winds had been kept a jealous secret by the Arab and Parthian mariners, but it was betrayed to the Romans by an Egyptian mariner Hippalus about 45 A.D., the year of their famous "discovery." The actual discovery had been made already by the Greek Eudoxios around 120-110 B.C. but was kept as a secret from the Romans.[39] Till then Roman ships used to sail from Kane on the Gulf of Aden skirting the Arabian coast to the mouth of the Indus river and from there farther beyond to Barygaza, spending about a hundred days. But now they could sail straight across the Arabian Sea (called the Erythraean Sea or Indian Ocean), so that travel from Alexandria (after sailing up the Nile till Koptos, and from there trekking by caravan till Myos Hormos on the Red Sea) to Muziris took just about forty days. *The Periplus of the Erythraean Sea*, a mariners' manual written about 60 A.D., described the sea routes, ports and emporia, the monsoon winds and tides that rendered easy the voyage to India.[40]

There were frequent commercial contacts between Rome and India as indicated by the fact that both in the forum in Rome and in Kodungallur in Malabar there were Roman warehouses to store spices, especially pepper, the premier spice of Malabar. Of the several kinds of pepper the most valued one for use as condiment is the black pepper (*piper nigrum*, of the family *piperaceae*), native to Malabar but known from historic times to be cultivated in tropical southeastern Asia. For Cosmas Indicopleustes Malabar was simply "the Pepper Country." Pepper was highly valued in the West. When Alaric the Visigoth laid siege to Rome in 410

[37] C. Römer, *Manis frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie*, Opladen 1994; Gherardo Gnoli, ed., *Il manicheismo*, 3 vols., I: *Mani e il manicheismo*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Mondatori, 2003, pp. XXXI-XXXII.

[38] James Innes Miller, *The Spice Trade of the Roman Empire, 29 B.C. to A.D. 641*, Oxford, 1969.

[39] Ian Gillman and Hans Joachim Klimkeit, *Christians in Asia Before 1500*, Richmond: Curzon, 1999, p. 156.

[40] Wilfrid H. Schoff, tr., *The Periplus of the Erythraean Sea: Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century*, 2nd ed., New York, 1912; L. Casson, *The Periplus Maris Erythraei*, Princeton, 1989.

A.D. the terms he offered for raising the siege included the payment of 3000 pounds of pepper. Among the other coveted Malabar spices were cardamom, ginger and cinnamon. "Cardomon Hills" was the name given on certain Western maps to the Sahya Mountains, the spice-producing mountain range called Western Ghats and forming the eastern border of Kerala. Besides spices India exported also animals like elephants, ivory and gold, jewels, perfumes, and unguents, pearls and precious stones like diamonds and other such wares of luxury, so that India evoked in the West the image of a fantastically rich country.

The Roman *aureus* (gold coin) was currency in South India, as Vincent Smith observed. About two thousand Roman gold coins dating from Augustus to Nero have been unearthed or found near Kodungallur on the western coast and at Arikkamedu on the eastern coast. On 29 October 1945 an earthen pot containing a hoard of gold and silver coins was unearthed at Eyyal between Palayur and Kodungallur, mostly of the time of Augustus, Mark Anthony, Tiberius, Claudius and Nero. There was a temple dedicated to Augustus at the port of Muziris [Cranganore] and two Roman cohorts were stationed to guard the warehouses there.[41] Huge quantities of broken pieces of Roman wine-amphoras have been found all along the sea coast of the Indian peninsula, from Bombay in the west to Orissa in the east, telling their own silent story about the merrymaking Westerners. Huge commercial ships of the Celestial Empire (China) plying between Canton and the Persian Gulf used to put in at the chief Chera port of call. All this shows that "the wonder that was India"[42] could not have been mistaken for Ethiopia or Arabia or any other country by people of average education and culture during the first Christian centuries.

5. *Patristic Writers*

India is mentioned in the writings of several writers of the patristic period. But did they confuse India with Ethiopia? Here are a few soundings regarding their knowledge of India. Tertullian († 220) wrote in

[41] Parameshwari Lal Gupta, ed., *The Early Coins from Kerala*, Trivandrum: Government of Kerala, 1965; *India and Italy*. Exhibition organized in collaboration with the Archaeological Survey of India and the Indian Council for Cultural Relations by the Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome, 1974; P. J. Turner, *Roman Coins from India*, London: Royal Numismatic Society 22, 1989; R. Krishnamurthy, *Late Roman Copper Coins from South India: Karur and Madurai*, Madras, 1994. George Menachery-Werner Chakkalakkal, *Kodungallur*, Kodungallur 2000, pp. 1-17.

[42] Arthur Llewelynn Basham, *The Wonder That Was India*, (rev. ed.) Delhi, 1988. ACLS History E-Book Project, 2005.

his Apology for Christians: "We live together with you, we have the same nourishment, the same clothing, the same lifestyle. We are not the Brahmins or the gymnosophists of India."[43] Tertullian's reference to Brahmins and the gymnosophists ("naked fakirs," Jains who renounced everything, even clothing, and were therefore called in Sanskrit *Digambaras*) excludes absolutely any confusion in his mind between India and Ethiopia.

Clement of Alexandria (ca 154 – ca 215) spoke of the false martyrs who "give themselves up to death in vain, as do the gymnosophists of India who throw themselves on fire for no reason."[44] The gymnosophists (literally, "naked philosophers"), although known also in Greece from the Cynics like Diogenes of Sinope, were associated with India but not with Ethiopia.

The same sure knowledge of India without the least confusion with Ethiopia is discernible in Bardaisan (154-222/3), who wrote of the laws of India, where the Brahmins had one law but another law was enforced for the others.[45]

Origen, whose genius and scholarship would dazzle Jerome and provide a quarry for posterity, speaks of the learned and wise men of various countries. He mentions in particular the Egyptians, Persians, Syrians and Indians "and all those peoples who have myths and religious doctrines." And he reproaches Celsus for excluding the Jewish people from the group of the wisest nations such as the Greeks, "the Egyptians, the Assyrians, the Indians, the Persians, the Odrisians, the Samothrasians and the Eleusinians."[46] Origen surely did not confuse the Indians with the Ethiopians, who lived next door to his own country, Egypt. This is clear also from the geographical sequence of the peoples he mentions here as well as in the following passage, in which he names the kingdoms shown by the devil to Jesus to tempt him (Mt 4:8): "the kingdoms of the Persians, Scythians, Indians and Parthians."[47]

Ambrose of Milan wrote about the laws of the Brahmins of India, a country which a brother bishop named Museus of the Doleni had visited. The travel was overland. But a Theban scholar sailing from the Red Sea

[43] Tertullian, *Apologeticum*, XLI, 1-3.

[44] Clement of Alexandria, *Stromata* IV 17, 1.

[45] Bardaisan, *Liber Legum Regnorum*, F. Nau, ed., (PS I: 2), Paris: Firmin-Didot, 1907, cols. 490-658; *Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, Hans J. W. Drijvers, ed. and trans., *The Book of the Laws of Countries: Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, Assen: Van Gorcum, 1965. See also *Die Pseudoklementinen, II: Recognitionen in Rufins Übersetzung*, ed. Bernhard Rehm, Berlin: Akademie, 1965, pp. 273-274.

[46] Origen, *Contra Celsum*, I, 12, 14. Cited from Aristide Colonna, ed., *Contro Celso*, Turin: Utet, 1971, pp. 55, 57.

[47] Origen, *On the First Principles* (*De principiis*), 1, 3, 1.

had reached India "after a voyage of many days with favourable winds; he disembarked at Muziris, the emporium of all India on this side of the Ganges."[48] Ambrose wrote also about the gymnosophists of India.[49] Surely, he had clear ideas about India and its geographical location.

Chrysostom distinguished clearly between India and Ethiopia, as is evident from the following text. "Syrians and Egyptians and *Indians* and Persians and *Ethiopians* and other countless nations have translated the teachings he [Jesus] introduced into their own languages. Thus barbarians have learnt to become philosophers."[50] Chrysostom mentions here both Indians and Ethiopians one after the other distinctly and separately; so he could not have confused India and Ethiopia.

With regard to Jerome (ca 345 – 419/420), probably the most learned man of his century, a recent scholarly study states: "Britain (or the Scythians) in the north, the Atlantic Ocean in the west, Ethiopia in the south and India in the east mark for him the farthest extents of the world."[51] For example, Jerome mentioned Ethiopia and India one after the other as two countries,[52] and stressed the latter's distinct identity when he spoke about the Brahmins near the Ganges and about the law of sati among the Indians, according to which "the dearest wife is cremated with her dead husband."[53] He also referred to Apollonius, who after his visit to the Brahmins "in the rich kingdoms of *India*" beyond "the broadest river Phison" (Ganges, then thought of as flowing across India from north to south) returned "to Alexandria passing through the country of the Elamites, Babylonians, Chaldeans, Medes, Assyrians, Parthians, Syrians, Phoenicians, Arabs and Palestinians to proceed to *Ethiopia*."[54] Clearly, in Jerome's mind, India, Arabia and Ethiopia lay far apart as different countries visited by Apollonius during his long journey, which took him through the countries of several peoples.

Ammianus Marcellinus (335-400 ca.), a non-Christian author of a work on Roman history, located "India and the Ganges to the south" of

[48] Ambrose, *De moribus Brachmanorum*, PL 17, 1131-1133.

[49] Ambrose, *Epist. Ad Simplicianum*, 34, 36, PL 16, 1092-93

[50] Chrysostom, *In Ioannem Homilia* II., PG 59, 32.

[51] Susan Weingarten, *The Saint's Saints: Hagiography and Geography in Jerome*, Leiden: Brill, 2005, p. 197.

[52] Jerome, *Epist.* 107, ad Laetam: "De India, Perside, Aethiopia, monachorum quotidie turbas suscipimus" (PL 22, 870); *Adv. Jovinianum*, 2, 7: "Persae, Medi, Indi, et Aethiopes, regna non modica, et Romano regno paria, cum matribus et aviis, cum filiabus et neptibus copulantur" (PL 23, 296A).

[53] Jerome, *Adversus Jov* 2, 14 (PL 23, 304); cf. also *Epist.* 70, 4; *Epist.* 146, 1; "Apud eos lex est ut uxor charissima cum defuncto marito cremeretur," in *Adversus Jov.*, 1, 44 (PL 23, 274). Bride-burning was made illegal under the British rule in the nineteenth century.

[54] Jerome, *Epist.* 53, *Ad Paulinum*, 1: PL 22, 541.

China, which "is bounded by the Scythians on the west."[55] It is idle to suppose that the geographical knowledge of his contemporary Chrysostom and of the other Fathers in general was inferior to that of Ammianus.

Orosius (4-5th c.) was a Spanish priest, who often went to pay his respects to St. Augustine and, after visiting Hippo and Jerusalem, wrote a world history. In it he locates geographically many countries, setting India in Asia in the east while placing Ethiopia along with Libya in the continent of Africa, thus unmistakeably identifying India and distinguishing it from Ethiopia.

> In this region [in Asia] is India, to the west of which is the river Indus.... Between the river Indus in the east and the river Tigris in the west there are the following countries: Aracosia, Parthia, Assyria, Persia and Media in mountainous and rugged terrain.... In the first part of Africa, bordering on Egypt, are Libya Cyrenaica and Pentapolis.... After that right up to the southern sea are to be found the people of Libya, Ethiopia and Garmantes.[56]

Theodoret of Cyrus (393 ca – 466 ca) may seem to use the name Indians without precision in his *Church History*.[57] But in his apologetic work, which was rendered from Greek into Latin under the title *"Graecarum affectionum curatio,"* he mentions several peoples who embraced the law of Christ crucified in preference to the wisdom of the Greeks or the law of the Romans. Among these peoples are "Indians, Ethiopians, Persians, Chinese," etc.

> Neque enim Aethiopes Aegiptiis Thebis contermini, neque Ismaeliticae plurimae gentes ... ex Romanis legibus conventiones mutuas ineunt.... Neque solum Romanos, quique sub illorum vivunt imperio, sed et Scythicas ac Sarmanticas gentes, et Indos et Aethiopas et Persas et Seras et Hyrcanos ... atque, ut semel dicam, omne hominum genus, nationesque omnes induxerunt ut Crucifixi leges acciperent, non armis usi ... sed verbis suadentes.[58]

---

[55] Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri* / trans. John C. Rolfe, *History* (LCL), 3 vols., 1963, vol. 2, Bk XXIII, 6, 64, p. 385.

[56] Paulus Orosius, *Historiarum libri septem* I, 13-14, 29-30: "In his finibus India est, quae habet ab occidente flumen Indum, quod Rubro Mari excipitur.... A flumine Indo, quod est ab oriente, usque ad flumen Tigrim, quod est ad occasum, regiones sunt istae: Aracosia, Parthia, Assyria, Persis et Media, situ terrarum montoso et aspero ... Lybya Cyrenaica et Pentapolis, post Ægyptum in parte Africae prima est... Post se habet usque ad oceanum meridianum gentes Libyae, Æthiopum et Garamantum" (PL 31, cols. 676-677, 692). Also, Orose, *Histoires*, ed. trans., Marie-Pierre Arnaud-Lindet, Paris: Les Belles Lettres, 1990, Tome I, Bk I, 2 / 15, 17, 87, 88.

[57] *Histoire Ecclésiastique*, I, 23 (SC 501, p. 289).

[58] PG 83, "Graecarum affectionum curatio," IX *De legibus*, col. 1038 CD.

Here the distinction between Indians and Ethiopians is as clear as could be desired, especially since Theodoret specifies further down that the country of the Ethiopians borders on Egypt.

Isidore of Seville (ca 560-636) speaks of Trajan and casts his glance far east on India on the trail of Alexander the Great: "Trajan reigned for eighteen years. After capturing Asia and Babylon, he reached the borders of India in the footsteps of Alexander."[59] Surely Isidore did not mistake India for Ethiopia any more than had done Alexander the Great or Trajan on their eastward march to India.

Cosmas Indicopleustes in the early sixth century mentioned India, Ethiopia, and Arabia in a row, thus clearly distinguishing between them. He also spoke of *interior India* but in a different sense: "In the island of Taprobane in interior India, where the Indian Sea is, there is a Church of Christians with both clergy and faithful."[60] Taprobane (Ceylon / Sri Lanka) is already evangelized and is in "interior India" (ἐν τῇ ἐσωτέρᾳ Ἰνδίᾳ). Cosmas, who collected most of his information from his travels but did not penetrate into the heartlands of India, kept to the ancient Western geography, according to which the Ganges flowed from north to south, almost parallel to the Indus, dividing India into two. The western portion was "interior India," to which belonged Taprobane. There was no uniform geographical terminology in ancient times and we have to take each writer on his own terms.

Venerable Bede (673?-735) produces evidence of his awareness of the etymological ambiguity of the word "Ethiopian" meaning "sun-burnt, black, coloured" when he writes: "Aethiopum regio ab Indo flumine consurgens juxta Aegyptum, inter Nilum et Oceanum, in Meridie, sub ipsa solis vicinitate jacet. Quorum sunt tres populi, Hesperi Occidentis, Caramantes Tripolis, Indi Orientis."[61] However, with the qualification "Indi Orientis" Bede makes the distinction between India and Ethiopia proper clear enough.

Photius (820-891), with his mastery of Greek and encyclopaedic knowledge, could not have been taken in by any confusion between India and Ethiopia. He wrote:

> Neither *Ethiopia* nor any other country known by name to man is to be compared to *India*: Even if we joined together the whole of Egypt to Ethiopia,

---

[59] *Isidori Hispalensis Chronica* (CCSL, 112): "Traianus regnavit annos XVIII. Iste, Asia et Babylonia capta, usque ad Indiae fines post Alexandrum accessit" (Chronica I, 264, 265, p. 128).

[60] Wanda Wolska-Conus, ed. and trans., *Cosmas Indicopleustès: Topographie Chrétienne*, 3 tomes (SC 141, 159, 197), Paris: Cerf, 1968, 1970, 1973; see tome I, Bk iii, chap. 65, p. 503.

[61] Beda Venerabilis, *Expositio de nominibus locorum vel civitatum quae leguntur in libro Actuum Apostolorum*, PL 92: 1034.

which we may say the River [Nile] does, both together will not be the size of India. In both, however, there are similar rivers, namely the Indus and the Nile."[62]

This is as clear a distinction between India and Ethiopia as could be desired. It is not cited by Schneider in his recent book we mentioned earlier on the ancient confusion between India and Ethiopia, which is thus accented selectively. We need not proceed any further. We have cited Tertullian, Origen, Rufinus, Ambrose, Chrysostom, Jerome, Orosius, Theodoret of Cyrus, Isidore of Seville, Photius — these are authorities who tell apart India and Ethiopia quite clearly. For the rest, Albrecht Dihle writes with reference to this question: "Rufinus, Philostorgios and Sozomenos knew the distinction between South Arabians, Abyssinians and real Indians."[63] So, too, philosophers like Plotinus and Apollonius of Tyana, who were fascinated by Indian philosophy, knew the real India.

It is a fact that the Greek word "Æthiopes" was used in its etymological sense to refer to Ethiopians as well as to the other black-skinned people in general. This caused some confusion in Greek and Latin antiquity and among certain ancient ecclesiastical writers, as Pierre Schneider has documented. But this is only part of the truth, a half truth. In the geography of the leading Fathers of the Church there was no confusion between India and Ethiopia. They knew quite well, just as we do today, that these two countries with their different customs and cultures are situated wide apart in two different continents, which we call today Asia and Africa. The ambiguity was only terminological or philological, but the two countries were understood as quite distinct without any real confusion, just as people today do not confuse between India and America, although the word "Indians" is sometimes used to refer to the native American aboriginals.

However, some writers like Stephan Neill continue to harp on the supposed patristic confusion between India and Ethiopia without, however, furnishing evidence of having consulted the Fathers. The Fathers of the Church were men of culture and the leading figures of the intelligentsia of their day. They were not ignorant of standard geography and

[62] Photius, *Bibliotheca*, PG 103, 1232. Summarising the life of Apollonius of Tyana by Philostratus, Photius gives several details: his journey to India was via Taxila (1214); India is a country of spices like cinnamon and pepper (1217D), the country of the Ganges (1220C) and of Brahmins (1221D) and flanked by the Island Selira (Ceylon) (1225D).

[63] Albrecht Dihle, "Neues zur Thomas-Tradition," p. 61. Also A. Dihle, "The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature," in *Antike und Oriente: Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von V. Pöschl und H. Petermann, Heidelberg, 1984, pp. 89-97 = *Proceedings of the Cambridge Philological Society* (NS 8) 188 (1962) 15-23.

of the real India. With them knowledge is to be presumed, not ignorance, which is to be proved in each case.

6. *Modern Times*

During the late European Middle Ages relations between India and the West were cut off by the Islamic crescent and the Turkish Gate; and India became a misty world of myth and mystery in the Western eye. Nevertheless, knowledgeable people placed India correctly on the world map, often imagined as immense in size and lying to the east, while Ethiopia was placed to the west on the African continent. Such for example is the world map of the Camaldolese monk Maurus, "the incomparable cosmograph."[64] The papal court issued several letters to the Thomaschristians and their "Nacarine" (Nazrani) king, which did not fail to reach their destination. The Venetian traveller Marco Polo visited the tomb of the Apostle Thomas at Mylapore in 1293. Other visitors to the tomb like John of Monte Corvino (1291) and Odoric of Pordenone (1321) did not miss India nor the tomb of the Apostle Thomas at Mylapore. When Nicephorus Callistus (1335) wrote, "With his miracles and astounding wonders Thomas aroused the admiration of the Parthians, the Medes and the Indians, and even of the Ethiopians,"[65] in his mind India and Ehiopia were clearly two different countries.

After Vasco da Gama inaugurated a new sea route to India circling round the African continent in 1498 and ushered in the age of colonialism, India was exploited economically and bled to a pale land of poverty and misery till it seemed to some Western writers an utterly unlikely place to attract the attention of any Apostle of Jesus Christ. Thus, for example, a British writer, who was chaplain to the British East India Company at Madras, asserted in his *History of Christianity in India* the "improbability of any Apostles having preached in India." His reasoning was as follows.

> Considering the tedious mode of communication with that country, and the ancients' limited knowledge of its inhabitants until towards the close of the first century, it is not probable that any of the Apostles of our Lord embarked on such a voyage.[66]

[64] See the map of Maurus in the Bibliotheca Marciana in Venice, reproduced in Mario Longhena, ed. *Viaggi in Persia, India e Giava di Nicolò de' Conti*, Milan: Alpes, 1929, between pp. 72 and 73.

[65] Nicephorus, *Hist. Eccl.* II, 40: PG 145: 864.

[66] James Hough, *The History of Christianity in India*, 2 vols. London: R. B. Seely, 1839, p. 30.

In this assertion the writer's own very "limited knowledge" of ancient India shows through as he betrays besides a naïve colonial myopia and prejudice such as had not afflicted the ancients. Better informed and unprejudiced were the Fathers of the Church as well as the late medieval Western travellers and visitors to India.

7. *Conclusion*

In the first Christian century India was all too well known as the eastern pole of maritime commerce and was much sought after. Just as today India is flashed across the world media as an emerging economic powerhouse and is not mistaken for any other country, in like manner in the first Christian centuries India was clearly identified in the world of international commerce, politics and travels, so that it was not confused with Ethiopia or any other country of dark-skinned people in spite of the deceptive role played by Greek etymology and literature. In fact according to Greek etymology *aithiops* (= black-faced, dark) was applicable to the people of Ethiopia, of India and to all other "coloured" people. And this gave rise to some terminological ambiguity in certain ancient texts. But texts need to be studied in their context. Just as it is not enough to rely on "proof texts" in biblical exegesis, so when patristic texts are properly studied it becomes clear that the leading Fathers of the Church were well versed in ancient geography. Just as the Bible distinguishes clearly between India and Ethiopia, so did the Fathers who spoke about the presence of Christianity in India in the second century or of the mission and martyrdom of the Apostle Thomas in India in the first. This certainty is not weakened by the evidence of ambiguous terminology used by some writers about coloured people whether Indians or Ethiopians.

Historically, Ethiopia is known to have been first evangelized by Frumentius in the fourth century, although Christianity had reached Nubia already in 34 A.D. in the person of the "Ethiopian" eunuch of Queen Candace of Nubia baptized by Philip (Acts 8: 26-40).[67] Indeed, there may have been scattered Christians in Ethiopia since the first century.[68] But there is no evidence of a Thomas tradition in Ethiopia. This fact supplies the key to the proper understanding and assessment of certain texts that are obscure because of the aforesaid philological confusion about Ethiopia and India. This confusion, however, did not issue in any real geographical confusion either in the minds of ancient writers, in the voyages of sailors, in the conquests of empire builders or in the travels of pilgrims or adventurers or in the Church Fathers. The real confusion is rather in the minds of some modern writers who have lost this hermeneutical key and fail to make the necessary distinctions.

[67] Heinzgerd Brakmann, *Die Einwurzelung der Kirche im spätaniken Reich von Aksum*, Bonn: Borengser, 1994, p. 51.

[68] Stuart Munro-Hay, art., "History of Christianity," *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003, I, 717-723.

SUMMARY

Although India belonged to the geography of Greek and Roman antiquity, there was also some confusion in identifying this country. It was sometimes confused, for example, with Ethiopia or Arabia. This confusion, which has been recently documented, was caused in part by Greek etymology: *aithiops* (= black-faced, dark) was applicable not only to the people of Ethiopia but to all other "coloured" people whether Indians or Arabians. However, this Greek etymology did not cause any real confusion in the minds of geographers, in the voyages of sailors, in the conquests of empire builders or in the travels of pilgrims or adventurers. The leading Fathers of the Church and ecclesiastical writers were well versed in ancient geography and distinguished clearly between India and Ethiopia. As regards the evangelization of these two countries, while in India there is a tradition about St. Thomas the Apostle, Ethiopia boasts of no such tradition being known for its evangelization by Frumentius in the fourth century.

Pontifical Oriental Institute George Nedungatt, S.J.

Vincenzo Ruggieri

Addendum architettonico a Tristomon (Üçağız) e Pinara[1]

Cyrillo Vasil' episcopo dicatum

Il recente e poderoso lavoro relativo alla Licia e alla Panfilia, portato a termine con la pubblicazione della *Tabula Imperii Byzantini* 8[2] resterà un valido punto di riferimento per future ricerche in queste due vaste regioni dell'Asia Minore. I due siti sotto esame in queste pagine hanno ricevuto un'eccellente disamina delle fonti storiche ad essi relative; non sembra possa dirsi altrettanto riguardo la loro consistenza monumentale. Si è pensato, dunque, questo il nostro intento, di ampliare quanto è stato solo parzialmente descritto (sarà il caso di Tristomon), e di rettificare quanto di errato è stato affermato circa l'esistenza e la natura dei monumenti ecclesiastici a Pinara. È a tutti ben noto come ambedue queste località — un villaggio ricco per il traffico marittimo ed una città distesa sulle falde rocciose del versante est del Kragos — abbiano visto la presenza di Nicola di Sion[3]; non accenneremo a Nicola se non per cercare di individuare il luogo che fu costretto ad acquistare a Pinara, un'area edificabile, per rispettare la visione celeste avuta.

Tristomon (Üçağız): la chiesa e il suo annesso (pianta 1)

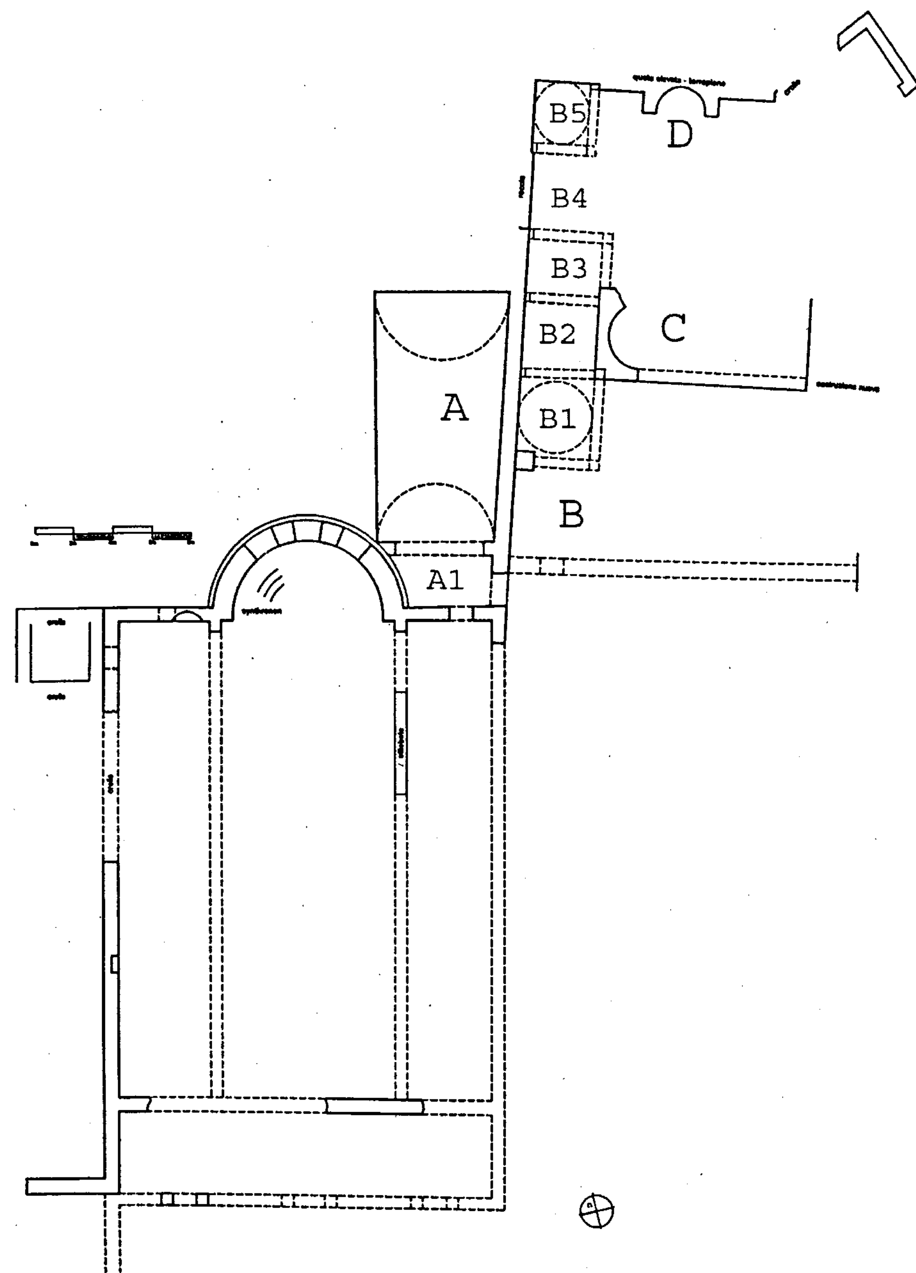
Di questa chiesa, le cui rovine si trovano nella sezione orientale del villaggio, ai bordi del mare e parzialmente coperte da una costruzione moderna, si è dato già un sommario accenno[4]. Le misure interne dell'edificio registrano 23,80 m di lunghezza e 18,97 m di larghezza; ad ovest il

[1] I due siti furono visitati inizialmente nel 1986; le ricognizioni seguenti sono avvenute nel 2007 e 2008. Desidero ringraziare la Dr.ssa Aleksandra Filipović e il Dr. M. Turillo per il loro aiuto sul campo; le planimetrie sono opera di A. Filipović e F. Giordano.

[2] H. Hellenkemper und F. Hild, *Lykien und Pamphylien* (*Tabula Imperii Byzantini* 8), Wien 2004 (in seguito come *TIB* 8). Si aggiunga per Tristomon le due croci con iscrizioni in una cisterna: V. Ruggieri, "ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ: variazioni semantiche", *Römische Historische Mitteilungen*, 45 (2003) 298-299.

[3] Su Nicola: S. Destephen, *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire*. 3. *Prosopographie du Diocèse d'Asie (325-641)*, Paris 2008, 719-722 (Nicola 8).

[4] *TIB* 8, 896 e foto 424; non ci fermiamo sull'altra possibile chiesa, quasi completamente inglobata nelle case odierne e di cui si conserva bene solo un trilite con croce (ib., foto 422).



Pianta 1: chiesa ed annesso a Tristomon.

nartece richiama 4,20 m di larghezza e conserva in piedi gli stipiti di una porta larga 1,2 m (foto 1)[5]. La pianta mostra chiaramente una tradizionale basilica, considerevole per dimensioni, divisa in tre navate da stilobati larghi 60 cm; quello a sud si è conservato parzialmente, ed indica una quota di calpestio relativamente sicura[6]. I muri perimetrali si tengono su uno spessore medio di 0,70-0,75 m, ad eccezione dell'abside che si estende a 1,10 m. L'area orientale è articolata sulla sola poderosa abside centrale, illuminata da tre grandi finestre, alte 1,90, profonde 1,10 e larghe 1,20 m (foto 2). Il catino absidale ha un diametro di 7,65 m, ed un raggio di 4 m; nel suo interno si alzavano i gradini di un *synthronon*[7]. Considerando che ci si riferisce ad una quota non perfettamente stabilita, si pensa che la calotta absidale inizi a 5,10 m dal suolo. Sullo stipite nord dell'abside (quello sud ha subito un crollo), il grande blocco calcareo, da cui probabilmente partiva la calotta, presenta sulla faccia una semplice cornice a sbalzo. In una possibile ricostruzione della facciata dell'abside, avremo che la sua chiave si trova a ca. 9 m di altezza (aggiungendo la profondità di ca. 4 m del catino alla misura dell'imposta della calotta).

Le due navate laterali (quella a nord di 4,65 m di larghezza, mentre a sud misura 4,30) mostrano sulle facciate orientali due diversi dispositivi. A nord una nicchia (1,60 per 0,80 m), in posizione non centrale sul muro, fora il facciavista murario originariamente piatto (foto 3); a sud, una porta, anch'essa eccentrica sulla parete e probabilmente centinata (ampia 1,20, alta al concio di chiave ca 2,60 m), immetteva in un grande ambiente (A) che si apriva ad est (foto 4). Sul registro alto del muro est delle navate laterali si aprivano due finestre (quasi centrali), le cui dimensioni di massima raggiungono 0,90 m di larghezza, 0,70 di spessore

[5] È lecito presumere tre porte sulla faccia ovest del nartece, data la estrema regolarità planimetrica dell'edificio. Il muro che avanza dal nartece verso nord è interrotto da un caotico crollo coperto da fitta vegetazione. Non appaiono esistenti simmetrie murarie sul lato sud.

[6] *TIB* 8, 896 riporta la presenza di frammenti di colonne marmoree, di base di colonnine ed ancora di lastre: di tutto questo non si conserva nulla. Lo stilobate, dunque, sosteneva colonne marmoree che, stando all'altezza dei due pilastri accanto all'abside centrale, alti 3,15 m (dalla quota dello stilobate), dovevano alzarsi di ca. 2,70-2,80 (conservando un 20-30 cm per la base). La ricostruzione di un prospetto è impedita sia dalla carenza di capitelli *in situ*, come dallo intercolumnio del tutto improponibile. Non avendo attuato nessuno scavo, non sappiamo di quanto lo stilobate si alzasse del calpestio della navata. Non ci sembra prudente proporre delle ipotesi ricostruttive sugli schemi offerti da H. Buchwald, "Notes on the Design of Aisled Basilicas in Asia Minor", in Id., *Form, Style and Meaning in Byzantine Church Architecture*, Ashgate 1999, IV, 30 table 5.

[7] Non sembra ci sia stato il corridoio voltato che girava nell'abside sotto il *synthronon*; tracce di affresco sono presenti ad un'altezza tale che sarebbe stato impossibile porre un corridoio.

e 1,20 m in altezza fino all'imposta dell'archetto[8]. Lungo il muro perimetrale nord (e probabilmente anche a sud) correva un sistema di finestre alto dal calpestio 4,35 m. Oggi resta una sola finestra all'angolo nord-est, ove il muro s'è conservato fino ad una notevole altezza; la sua larghezza misura 0,95 m, lo spessore tocca 0,70 m, mentre in altezza tocca 1 m.

Lo stato di crollo totale sul lato sud impedisce di ipotizzare aperture simmetriche; a nord, la navata è parzialmente crollata, ed è sfortunatamente occupata da un terrapieno di riporto. Nella navata nord, tuttavia, a 6,20 m dal lato ovest, si apriva a terra un arco cieco, la cui luce misurava 90 cm e con archivolto alto 30 cm (foto 5). Certamente questo dispositivo non denota un ingresso: era cieco e all'esterno la roccia con detriti non suggeriva nessun passaggio. Qualora sia un resto architettonico relativo a qualche sepoltura, non è possibile certificarlo. Ancora strana è la piccola abside ad est della navata nord (foto 6). Essa, come detto, è spostata verso l'abside, e mostra una fattura abbastanza omogenea con quella dell'intero edificio; quest'ultima constatazione, tuttavia, non esclude l'ipotesi di un'aggiunta tardiva.

La muratura non presenta particolarità di rilievo. Gli stipiti usano blocchetti ben tagliati, posti alternativamente in posa orizzontale e verticale; i muri perimetrali si affidano a pietra tagliata e posta sui facciavista con all'interno un leggero spessore di sacco costituito da malta e pezzame medio-piccolo. Il ricorso a frammenti laterizi è sporadico e di scarsa intensità: quando raramente appare il frammento laterizio è usato esclusivamente come zeppa all'interno del giunto di malta[9]. La malta è molto tenace, di color grigiastro (calcare frantumato) con pietrame e bassa percentuale di minuti frammenti laterizi.

V'è un'ultima nota da aggiungere a quanto detto. La chiesa, data anche la sua considerevole mole e soprattutto la presenza di un grande complesso ad essa adiacente, aveva bisogno di una notevole superficie edificabile. A questo scopo si è regolarizzato il piano roccioso che si stende a nord-est[10]. Il salto di quota tra l'estremo dell'abside ed il calpestio tocca 3-3,30 m (alzandosi leggermente verso lo spigolo estremo a nord).

[8] Sia a nord, come a sud, le finestre in alto non risultano in asse con la nicchia e con la porta. Le finestre, inoltre, non si impostavano alla stessa quota, ma quella a nord è più alta di ca. 30 cm.

[9] Per essere completi a riguardo, v'è un solo diverso modo d'impiego di frammenti laterizi (pezzi di mattoni e tegoloni). Su una parete di cisterna aperta a ca. 10 m ad est della chiesa (gran parte di questa parete usa la roccia retrostante), v'é un tratto di parete verticale ove una considerevole irregolarità della superficie è stata regolarizzata con l'inserimento di piccole pietre e scaglie laterizie. La cementazione con malta biancastra debordante indica evidentemente una riparazione molto tarda.

[10] Che ci troviamo sulla quota originale della roccia è confermato anche se dalla presenza da un isolato sarcofago licio all'angolo esterno nord-est.

Attaccata quasi all'esterno dell'abside si è costruita una cisterna, la cui altezza al culmine della volta raggiunge 3,90 m (la volta è spessa 30 cm) ed è costituita da scaglie litiche disposte in ordine quasi radiale[11]. La cisterna ha forma quadrangolare (7-7,50 m), ed è scavata nella roccia; le superfici verticali sono regolarizzate con malta e cocciopesto. Sempre su questa quota si situa un piccolo ambiente (3,65 per 3,10 m) adiacente all'angolo esterno nord-est della chiesa; i muri si tengono su 0,70 m, ma lo stato di crollo impedisce sia l'individuazione di un possibile ingresso, sia la messa in relazione con la navata.

La chiesa, dunque, nel suo complesso, non presenta particolarità di rilievo e risponde, sia nella tipologia come nella tecnica costruttiva, a tanti altri edifici presenti nel prossimo circondario[12]. Essa riprende nella progettazione dei suoi spazi un canone costruttivo abbastanza comune; per le dimensioni complessive, per la stessa abside centrale si va usualmente ad un rapporto corrente di 1:2 e 1:3. Se si lascia alle spalle questo normale schema architettonico per inoltrarsi negli ambienti ad est e sud-est, si constata una ricchezza ed una armonia nelle divisioni dello spazio difficilmente riscontrabili (e riscontrati) in un'architettura chiesastica provinciale, messa in opera in un villaggio. L'impianto che qui presentiamo è totalmente assente nella presentazione di *TIB* 8.

Per il tramite della porta est della navata meridionale si accede ad un ambiente di servizio (A1) che collega la chiesa con l'ambiente A e con gli altri a sud-est, B-D-C. Dell'ambiente A possiamo dire solamente che era voltato a botte: tracce dell'imposta si scorgono sul muro sud[13]. Gli stipiti dell'apertura che da A1 immette in A sono perfettamente conservati e senza segni di crollo. Questo indica che la considerevole apertura (4,45 m) era centinata in alto[14]. Un'altra porta, larga 1,60 m, immette dallo

[11] Come sembra, anche il fondo della cisterna tocca la quota di pavimentazione della chiesa (e dell'impianto adiacente a sud). Non ci è dato sapere se ci fosse una connessione fra questa cisterna e gli ambienti A-B-C a sud.

[12] Cf F. Kolb – B. Kupke – M. Miller – M. Zimmermann, "Spätantike und byzantinische Besiedlung auf dem Gebiet der lykischen Polis Kyaneai", *Klio* 73 (1991) 577 (la chiesa A della necropoli) e la comparazione tipologica con altre chiese del vicinato nella Abb. 19.

[13] Il crollo è molto rovinoso nella parte est riempiendo tutta questa sezione dell'ambiente A; si riscontra, inoltre, una bombatura nella parte mediana e terminale del muro sud dell'ambiente A. In genere, la muratura degli ambienti A-D ripropone gli stessi apparecchi riscontrati nella chiesa.

[14] La spinta che l'arco e soprattutto la botte esercitava sui muri è ben sopportata dalla parete rocciosa a nord e dagli 80 cm di spessore del muro a sud. Se e come l'ambiente A fosse diviso in diversi ambienti (molto probabile), non è possibile accertarlo a causa del crollo.

stesso ambiente A1 in un'area adiacente a sud (B)[15]. Quest'area, solo parzialmente delimitabile, è chiusa a nord da un muro lungo 27,82 m ed ancora ad est, almeno fino all'imposta di un arco (apertura?), da un altro muro di 12,25 (foto 7). Malgrado lo stato di frammentazione, è innegabile che l'impianto voluto in questo settore ecclesiastico doveva essere considerevole. Che questo sia stata l'intenzione dei costruttori[16] è confermato dal lavoro di regolarizzazione della roccia calcarea della collina per oltre 7 m sul lato nord e per tutto il lato est.

Il lato nord è scandito dalla successione di cinque ambienti, mediamente di 3-3,30 m di lato, che iniziano ad ovest delimitati da un pilastro di ca. 1 m di spessore e raggiungono l'angolo nord-est. Da qui, lungo il lato orientale, ancora due ambienti che inquadravano un'esedra. Al muro nord, in effetti, si addossavano cinque ambienti separati da 4 mensoloni calcarei, alti 30 cm, spessi 40-50 cm e in aggetto di 23-25[17], con profilature tonde (foto 8). Il vano B1 è facilmente ricostruibile grazie ai pennacchi che si addossano sia sul primo pilastro a nord, come pure sul mensolone (distante dal pilastro 5,70 m); un terzo pennacchio impostava su un capitello a cesto (non rifinito e con spigolo sagomato per l'appoggio in alto del pennacchio) posto sullo spigolo nord-ovest del contiguo ambiente C (foto 9)[18]. Dalla ricostruzione fatta, il vano quasi esattamente quadrangolare (3,70-3,80 m), era coperto da una cupola i cui pennacchi spiccavano a 2,20-2,30 m sulla quota di C. I vani B2-B4, sulla parete nord, sono separati fra loro dall'aggetto di altri mensoloni; di essi non possiamo definire con sicurezza né la copertura, né la chiusura sul lato sud. Il crollo, che ha interessato il muro sovrastante i mensoloni, ha cancellato qualsiasi indizio (poteva essere una copertura a crociera?); B2 e B3 hanno una pianta più prossima al rettangolo, il che potrebbe suggerire ancora una copertura a crociera. La ricostruzione di B4 è molto incerta. Sappiamo con certezza che il vano B5 (foto 10) quasi quadrato, misura 3,55 per 3,35 m con i lati nord ed est scavati dalla roccia. La disposizione, pur certa, di B5 lascia così molto ipotetica la copertura e chiusura di B4 che in assoluto si presenta come il vano più grande della

[15] Attualmente quest'area è proprietà privata; una casa con annessi occupa gran parte della sezione centrale che è stata "pulita" da strutture murarie antiche. La creazione di un piccolo orto ha inoltre variato la quota di pavimentazione accanto al muro nord degli ambienti B-B3; non esistono perimetrali a ovest e a sud, dove si va a lambire il mare. Gli ambienti B4-B5, come anche D, sono occupati da nuove costruzioni.

[16] Oggi tutta la struttura è limitata a sud dal mare, ma non sappiamo dove originariamente arrivava la battigia.

[17] La misura esatta dell'aggetto è variabile in riferimento allo stato di crollo superiore; non abbiamo l'intera lunghezza di questo manufatto infisso nel muro.

[18] Il capitello aveva un abaco di 50 cm ed un'altezza ca. 45 cm; la sua base era incassata nella muratura esterna del vano C.

successione. Si potrebbe pensare ad un ambiente di servizio che collegava i vani a nord e ad est con l'area centrale di questo impianto, ma le costruzioni moderne hanno eraso qualsiasi supporto murario antico che potesse indicare uno svolgimento planimetrico. Il muro est inoltre conserva un mensolone su cui impostava parte della cupola di B5[19]; come andasse a configurarsi a sud-est lo spazio fra B5 e l'esedra, non ci è dato sapere.

Lungo lo stesso muro si apre un'abside di 2,50 m di diametro e 1,35 m di profondità (foto 11). I suoi stipiti (a nord largo 0, 75 m e a sud 0,65 m) presentano sul bordo superiore dei grandi conci smussati per l'imposta di archi che si aprivano verso ovest (area attualmente occupata da una casa). L'impianto continuava ancora verso sud per 2,80 m fino ad un crollo attraverso il quale è possibile il passaggio[20]. Verso il centro di quest'area resta ancora un ambiente, C, di cui si conserva solo parzialmente una sezione. Un apparato murario rettangolare[21] raccoglie all'interno un semicerchio, il cui diametro raggiunge ca. 3,30 m (foto 12). Il paramento della faccia curva è molto curato ed affidato a blocchi calcarei ben connessi con poca malta nei giunti; il corpo del muro è riempito a sacco. In verità, parlando di muratura, la posa e la cura dei paramenti, in quest'area, sembrano più regolari e attuate con maggiore perizia. La malta, dura e tenace di color grigiastro, è simile a quella della chiesa e non sono presenti grandi quantità di zeppe laterizie. L'impressione è di un'attenzione più grande alla regolarità dell'assisa, malgrado l'impiego di materiale non lavorato. I blocchi a vista, inoltre, presentano sempre una scalpellatura superficiale per una maggiore aderenza dell'arriccio (questo a volte presenta stilature che raggiungono anche 4 mm). Sulla facciata alta del vano B1, infatti, l'arriccio conservato appare di una durezza molto consistente; la sua parte superiore, tuttavia, con spessore di 2-3 cm, presenta un impasto molto duro che ha assunto una tipologia quasi di *tesserae*. Senza suggerire un tassellato musivo, questa tecnica, all'interno delle procedure costruttive finora riscontrate, resta molto particolare.

Ci sembra azzardato indicare una funzione per gli edifici di quest'area posta accanto alla chiesa[22]; crediamo, tuttavia, che, data la disposizione planimetrica dei vani presentati, si possa ipoteticamente pensare

[19] La quota di imposta in B5 è data dall'innesto dei blocchi sulla parete rocciosa del vano.

[20] Ca. 6 m dopo il crollo si ergeva un ambiente rettangolare, interessato anch'esso da un crollo consistente sui lati nord ed ovest tale da impedire la lettura dell'originario rapporto con l'area che stiamo analizzando.

[21] Sullo spigolo nord-ovest di questo muro è incastrato il capitello summenzionato.

[22] Un saggio di scavo sull'ambiente C, può essere una valida risposta a quanto qui si avanza come ipotesi (si veda il caso di una analoga tipologia a Pinara, dopo).

ad un considerevole impianto battesimale. Conosciamo bene i legami funzionali tra un complesso battesimale e la chiesa — e l'analisi fatta lo ha accertato per questa estesa area — come pure l'assenza di regole o tipologie canoniche per la disposizione dei vani laterali[23]. La posizione centrale che assume la struttura C all'interno dell'intera area potrebbe rispondere al bacino battesimale, come il susseguirsi dei vani sui due lati ben servirebbe al dispiegarsi degli ambienti sussidiari necessari per la liturgia.

Il villaggio di Tristomon, dunque, conserva questa chiesa di estese dimensioni, dalle forme molto semplici, con la possibilità di gallerie[24]; un edificio, dunque, che entra nel novero delle tante chiese moltiplicatesi lungo questo frastagliato tratto di costa ricco in commerci e scali marittimi. Alla chiesa si aggiunge un impianto architettonico foggiato con una ricchezza inaspettata di ambienti che lascia immaginare un notevole investimento finanziario e una perizia tecnica non propria ad un normale capomastro, dalla cui esperienza, invece, potrebbe derivare la costruzione, molto lineare, della chiesa. A nostro parere, una composizione di architettura ecclesiastica, con tali dimensioni e fattura, resta singolare per un villaggio licio — pur legato alla città nell'entroterra (Kyaneai) — la cui vita era scandita dal traffico commerciale.

Frammento di affresco (foto 13)

Il frammento è stato prelevato nel catino absidale a nord, dove il crollo lasciava intravvedere lo strato di affresco. Lo spessore dell'intonaco è di 10 mm, molto tenace e di colore biancastro. Il frammento presenta un colore rosso e la superficie non mostra caduta di pellicola pittorica, anche se ha subito attacchi dagli agenti atmosferici (erosioni varie). All'interno si nota la presenza di infimi inerti neri, non si accertano frusti vegetali ed il legante è calce; si conserva ancora traccia di intonachino (meno di 1 mm).

Iscrizione (foto 14)

Una caduta casuale di muratura sul pilastro nord dell'abside centrale ha portato alla luce un cippo parallelepipedo di calcare grigio recante un'iscrizione funeraria utilizzata nell'apparecchio murario che qui si ri-

---

[23] S. Ristow, *Frühchristliche Baptisterien* (*JbAC* Erg. 27), Münster 1998, 97. Va da sé che al momento scartiamo l'ipotesi che il complesso adiacente alla chiesa possa costituire un impianto abitativo o termale.

[24] Le buche pontaie, dove ancora rilevabili, segnano 2.30-2.50 m dal calpestio attuale.

porta per implementare l'epigrafia del sito. L'iscrizione è di gran lunga anteriore alla costruzione della chiesa ad apparteneva probabilmente all'area sepolcrale classica che si stende a nord e soprattutto ad est della chiesa. Visto il taglio che la pietra ha subito per la sua messa in posa nello stipite, non restano elementi per ascriverla ad una tipologia sepolcrale (la necropoli prevede soprattutto sarcofagi e tombe rupestri). Il cippo presenta le seguenti dimensioni: 30 per 30 cm nei lati e 0,80 m in altezza; il dettato epigrafico consta di 6 linee racchiuse in una superficie larga 20 per 28 cm. Le lettere hanno un'altezza di 3 cm e l'interlinea è molto irregolare.

Ἑλένη Ἰάσο[νος]
ΜΥΝCΘ [καὶ] βοή
θο ⟨C⟩αρπη[δ]όνο[ς]
Cαρπηδονί[ạ]
τῇ θυγατ[ρὶ μνή]
μης ἕνεκεν.

Come data si penserebbe alla fine del II-III secolo[25].

Pinara

A ben leggere la sezione riguardante i monumenti bizantini di Pinara nel lemma di *TIB* 8 — e ci riferiamo alle chiese — sembra che in città vi fossero tre basiliche ed una piccola cappella[26], quest'ultima sita nel mezzo della piazza colonnata dell'Unterburg[27]. In realtà, come già studiosi italiani avevano accertato, le basiliche sono due, vicine fra loro, nell'area a sud dell'avvallamento della città[28]; a queste bisogna aggiungere un'altra

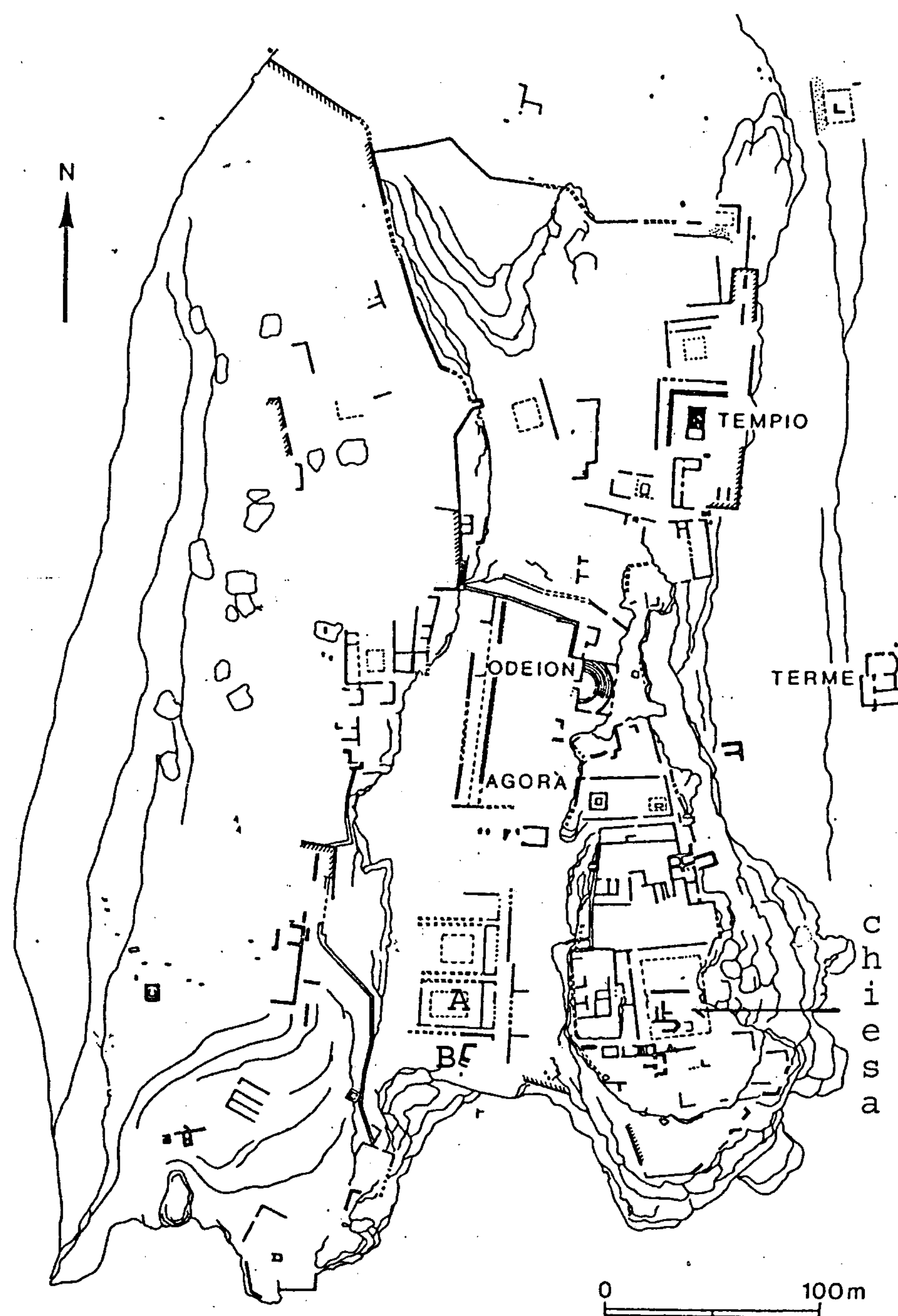
---

[25] L'onomastica è ben conosciuta e ricorrente nell'epigrafia funeraria della regione (a Telmessos, a Pinara, a Tlos, a Sidyma, a Xanthos). Sarpedonia, la defunta (il nome è centrato nella linea 4), potrebbe riprendere il genitivo (patronimico?) della linea precedente.

[26] *TIB* 8, 812; questa è anche la succinta, ma non documentata informazione desumibile da S. Alpaslan, "Antalya ile ve Likya dönemine ait mimari plastik eserler", 17.1 *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1999 (2000) 32 ("Burda Bizans Dönemine ait nefli basilikada").

[27] W.W. Wurster und M. Wörrle, "Die Stadt Pinara", *Archäologische Anzeiger* 1978, 97; W.W. Wurster, "Pinara", s.v., *Enciclopedia dell'Arte Antica, Classica e Orientale*, Suppl. IV, 1971-1994, 377.

[28] Un breve accenno a queste due chiese è offerto da A. Paribeni, "Osservazioni su alcune chiese paleobizantine della Licia", in *Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di Fernanda de' Maffei*, Roma 1996, 134 e da G. Grassi, "Scultura architettonica e *spolia* marmoree della Panaghia di Antalya nel quadro della produzione artistica dell'Asia Minore meridionale in epoca paleobizantina", in *Costantinopoli e l'arte delle provincie orientali* (*Milion* 2), Roma 1990, 103. *TIB* 8 ha erroneamente duplicato una stessa chiesa, quella con l'ambone *in situ*.



Pianta 2

grande basilica sita nella parte centrale della collina della città bassa (Unterburg), affacciata sui terrazzamenti esterni ad est. Quest'ultima basilica aveva all'esterno della sua navata meridionale una piccola cappella e un altro impianto. A causa di qualche considerazione che si farà in seguito, e prima di delineare le diverse architetture delle chiese, sembra opportuno, sia pure brevemente, soffermarsi sulla topografia urbana in epoca tardo-ellenistica-romana. L'area urbana centrale si situa nella depressione che si crea dalle falde orientali del Kragos, includendo anche il pianoro (l'Unterburg) che in seguito ospiterà la terza basilica e le altre strutture bizantine (pianta 2)[29]. Nella eccellente descrizione della città fatta in passato, superata l'area dell'agorà, si apriva verso sud una strada costeggiata su ambo i lati da resti di strutture murarie. Più evidenti sul lato occidentale, partono delle strette vie laterali che arrivano ai primi contrafforti della parete rocciosa; fra queste stradine, nell'ultima sezione urbana dell'avvallamento, e prima di arrivare alla forte caduta di quota a sud, vi sono due grandi cortili a peristilio, di cui si conservano ancora colonne monolitiche in calcare[30]. La struttura da noi segnata sulla pianta come A è stata in seguito completamente occupata dalla prima chiesa (eccetto le colonne aggettanti sulla strada). Una strada, larga 3,20 m, costeggiava a sud questa prima chiesa; ancora 12,20 m ulteriormente verso sud ma spostata di ca. 9 m verso sud-ovest, si alza la curva absidale della seconda chiesa (segnata come B nella pianta)[31].

Prima di analizzare gli edifici religiosi costruiti su quest'area, e per meglio porre gli stessi all'interno dell'ordito urbano antico situato a sud della città[32], preme evidenziare come si distribuiva urbanisticamente lo spazio di quest'area (pianta 3, foto 15 con didascalie).

Il decumano, che arrivava da nord, era largo in media 6,20 m; aveva sul suo lato ovest una serie di *tabernae* che si appoggiavano sulle *domus* a peristilio. La strada, infine, continuava ancora a sud e lasciandosi ad

---

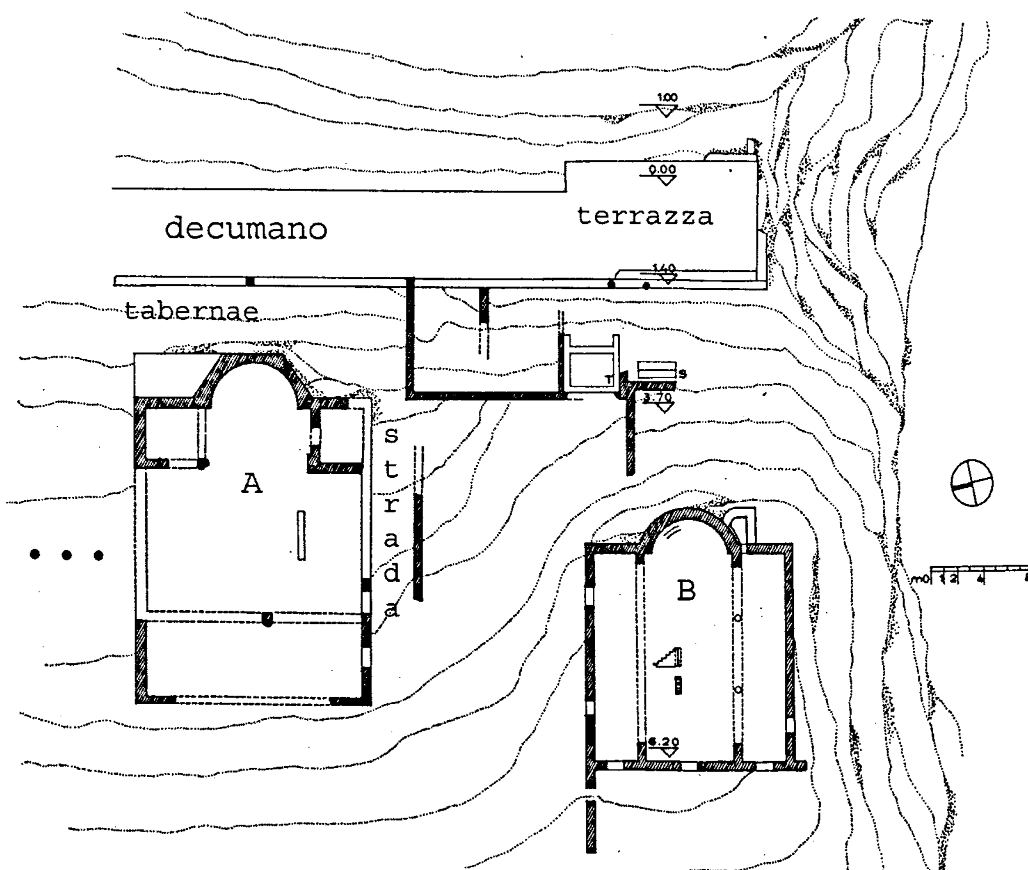
[29] La pianta è presa da Wurster, "Pinara", 376, fig. 510 (anche in W.W. Wurster, "Dynast ohne Palast — Überlegungen zum Wohnbereich lykischer Feudelherren", in *Akten des II. Inter. Lykien-Symposions*, hrs von J. Borchhardt und G. Dobesch, Wien 1993, II, 14 Fig. 3.

[30] Wurster-Wörrle, Die Stadt Pinara 93-4.

[31] Questo spostamento a nord della seconda chiesa è di una certa importanza, come si dirà in seguito. V'era, da una parte, un problema orografico su quest'area rocciosa, periferica e con repentine cadute di quota, e, dall'altra, un tentativo di nuova parcellazione urbana volta alla creazione di un quartiere ecclesiastico al posto di un'area sepolcrale periferica.

[32] Nella lettura della pianta 2, si evidenzia abbastanza bene come l'area ecclesiastica assuma una collocazione periferica, quasi relegata ai confini della città antica. Questa caratteristica urbana è riscontrabile in altre città classiche nel loro periodo di sviluppo architettonico in epoca cristiana. Con una certa approssimazione, si può ritenere che sull'estensione totale dell'area urbana nell'avvallamento, ca. 160 000 m², il complesso ecclesiastico sotto esame ne occupava solo 1 800 m² ca.

ovest una tomba a camera ed un sarcofago, terminava su una piazzetta in basolato. Questa conservava ancora quattro sedili di breccia alti 0,70 m sul lato ovest; ad est, invece, appare un consistente crollo (foto 16)[33].



Pianta 3

[33] Lo stato rovinoso del crollo che ha interessato il limite sud della città non ha interessato solo la piazzetta, ma anche il versante orientale del decumano che s'inoltrava verso l'Unterburg. La piazzetta coi sedili, di originale fattura romana, s'allargava per 7,60 m (alla fine del basolato); a questo punto il crollo mostra un apparecchio di contenimento a fattura irregolare, realizzato con blocchi medi e piccoli legati nei giunti da zeppe laterizie. Il fronte esterno meridionale della piazzetta, inoltre, sembra avanzare ulteriormente verso est con un troncone murario anch'esso di fattura irregolare, con sacco costituito da piccole pietre. Questa fattura muraria non è romana, certamente posteriore. È difficile speculare come si intervenne per riassestare questa piazzetta-belvedere in epoca cristiana; probabilmente avvenne al tempo del riassetto del fronte del decumano sotto l'area ecclesiastica.

Da quanto si evince dai resti conservati è da ritenere che questa piazzetta fosse ancora in uso al tempo dell'intervento costruttivo bizantino relativo alle chiese. In effetti, analizzando l'andamento del decumano, dal momento che costeggia la chiesa A fino al termine della piazzetta, si nota come l'andamento delle *tabernae* sia cambiato, l'asse d'ingresso della strada che affianca la chiesa da sud sia deviato, e che nuove strutture abbiano preso posto attorno alla tomba (T) e al sarcofago (S). Il fronte stesso del decumano, inoltre, a partire dalla strada su citata è opera non romana, ma bizantina; si fa ricorso a rocchi di colonne posti verticalmente e a pezzame medio-grande per limitare il fronte nella sua parte finale. La muratura bizantina riscontrabile in questa fase costruttiva è costituita da blocchi di recupero piuttosto grandi (30 per 30 fino a 40 per 60 cm) con poco tegolame inserito nei giunti, mostrando in tal modo un paramento con pochi allineamenti. La malta, inoltre, è di colore biancastro con elementi tritati di breccia nerastra; la sua consistenza, tuttavia non è tenace. Come si desume dalla pianta 3, l'area che interessa le due chiese mostra una costante e consistente caduta di quota: dal basolato si sale a +3,70 sul muro che idealmente chiude i due vani (a nord della tomba) e sovrasta il sarcofago[34]. Questo muro, il cui spessore si aggira su 50-60 cm, benché interrotto subito a sud del sarcofago, doveva continuare ancora verso sud, arrivando probabilmente ad allinearsi al fronte della piazzetta (foto 17).

Il muro corre ad una quota di 3,70 rispetto al decumano e disegna due vani rettangolari (5,05 e 4,75 per 7,20) divisi da un muro, il cui spessore misura 0,60 m (foto 18). Il muro bizantino che affianca la perfetta muratura della tomba è in realtà una fodera laterale di 35 cm; essa non è soggetta a spinta e presenta blocchi più piccoli di 20 per 20 cm e 20 per 10 cm, allineata con maggior cura. Il muro affianca da ovest il sarcofago (un intercapedine di 32 cm li divide) ed avanza verso nord di 2,80 fino al crollo; in aggiunta, però, andava verso ovest per 5,80 m creando almeno due vani[35].

Dá come si evince dallo stato di crollo intercorrente fra l'esterno dell'abside della chiesa B e le strutture murarie da noi rilevate, le costru-

[34] Benché la chiusura del fronte del decumano a questa altezza è bizantina, come precedentemente detto, non ci è dato asserire nulla sull'area antistante la tomba e il sarcofago. L'area prospicente l'ingresso della tomba conserva i blocchi rettangolari dell'antica muratura in un caotico stato di crollo; nulla lascia intravedere un tardo uso di questo spazio.

[35] Mi sembra d'un certo interesse sottolineare che né la tomba, né il sarcofago siano stati demoliti, pur entrando nell'area sotto costruzione. Nulla esclude che questi monumenti funerari siano stati riutilizzati in tempo cristiano. Il sarcofago è in posizione elevata, posto su un podio conserva all'esterno tracce consistenti di *opus signinum* molto tenace; la tomba a camera conserva la sua cornice e gran parte della copertura affidata a grandi lastre leggermente a spiovente.

zioni s'alzavano a terrazza dalla quota del decumano ed interessavano essenzialmente l'area adiacente ad est e a nord della chiesa B. La superficie a nord della navata settentrionale della stessa chiesa mostra a vista roccia viva, non regolarizzata, carente di crollo ed avente solo una lieve discesa verso la strada parallela ad ambo le chiese; se questa lettura risponde al vero, quest'area non ospitava strutture significative. La pianta di Paribeni, pur se erronea nel posizionare le chiese, segnava fra queste una struttura circolare. Questo vano circolare, esistente fra le due basiliche, si situa su una piattaforma calcarea apparentemente sagomata negli spigoli esterni[36].

La prima chiesa (pianta 3, A, foto 19)[37]

La chiesa ha pianta basilicale, a tre navate, con un solo abside centrale ad estradosso poligonale; tutta la sezione orientale è raccolta e sostenuta da un muro continuo prossimo alla strada che arrivava dall'agorà (decumano). Le dimensioni interne misurano 23,70 m di lunghezza e 15,80 di larghezza; con l'aggiunta dei muri perimetrali si toccano 25 m. In fondo all'angolo nord-ovest e a quello sud-ovest la presenza parziale di muratura ci ha permesso di disegnare il nartece, largo quanto la larghezza della chiesa e profondo 5,30 m. Una porta sul muro sud del nartece, come un'altra sul muro meridionale della chiesa, suggeriscono che si era stabilito un collegamento abituale con l'area a sud (area adiacente alla chiesa B)[38]. Dalla pianta allegata è interessante notare come l'edificio, se si esclude la protuberanza occidentale del nartece, ha una forma prossima al quadrato (14,45 per 15,79 m).

I muri esterni mostrano uno spessore attorno ai 65-70 cm; il muro sud, come quello est, danno una perfetta testimonianza di come questa chiesa insista sul precedente edificio a peristilio (foto 20). Il muro perimetrale sud conserva, per lunghi tratti, la fattura poligonale antica, interrotta solamente quando un crollo consistente richiedeva un intervento di consolidamento. Quest'ultimo si affida a blocchi squadrati, di riuso, o a pietre tagliate *ex novo* per il paramento esterno con uno spessore di ca. 20 cm di sacco all'interno. Lo stesso procedimento costruttivo si presenta anche sulla facciata esterna dal muro est. Il registro basso di questo muro — che per la chiesa ha una funzione di contenimento — conserva in parte la sua tessitura poligonale; la parte superiore, invece, mostra chiaramente la nuova tecnica muraria con una considerevole presenza di frammenti laterizi nei giunti (foto 21)[39]. Avendo, dunque, già a disposizione una considerevole sezione di muro poligonale, i costruttori bizantini hanno ritenuto opportuno conservarlo, ad est, per bloccare la spinta considerevole che la zona absidale avrebbe esercitato sulla base; questa, anche per la sua quota più bassa, era in una posizione più critica nel rispondere alle pesanti sollecitazioni che venivano dall'abside. La sezione orientale del muro antico, tuttavia, conserva anche i due angoli esterni a nord e a sud, adiacenti la sezione poligonale dell'abside. Il tratto angolare a nord del muro antico non esercitava nessuna funzione di contenimento, mentre quello a sud è del tutto crollato. Se questi due ambienti laterali accanto all'abside, dunque, restavano vuoti (cosa alquanto improbabile), o servissero come vani sussidiari all'edificio, resta una questione completamente aperta[40].

La chiesa presenta un'abside dal diametro di 6,35 m e raggio 3,25 m avente al culmine uno spessore di 0,90 m (foto 22)[41]. Che la costruzione fosse a pianta basilicale ci è dato da due oggettive evidenze che, però, aprono un interrogativo. Lo stilobate meridionale non è altro che la sezione superiore dell'originale cortile interno all'antica struttura. Dalla quota della navata sud, infatti, una serie di due gradini scendevano alla quota della navata centrale (foto 23). L'altezza dei gradini variava da 20 a 23 cm; la navata centrale, dunque, stava almeno 43 cm più in basso di quella laterale[42]. Sulla pedata superiore stavano due colonne di calcare

[36] Il tondo centrale non mi sembra antico, motivo che mi ha indotto a tralasciarlo nella stesura della pianta.

[37] Il disegno di Paribeni accosta le chiese in modo erroneo.

[38] Non è possibile stabilire alcuna apertura sul muro ovest del nartece; in aggiunta, si fa notare come questo muro vada a toccare l'ultima falda a terra della montagna. La stessa situazione si presenterà nella chiesa B.

[39] L'*opus poligonale* si conserva, come detto, soprattutto sui lati sud e est; il lato nord, come quello ad ovest, hanno subito un crollo rovinoso che impedisce qualsiasi lettura. Tuttavia, come si dirà, il muro perimetrale nord della chiesa non si posa sul muro antico della precedente costruzione.

[40] Pur se non molto diffusa, questa tipologia planimetrica appare; cf J. Blid, "The Byzantine Church at Labraunda", in www.arkeologi.uu.se/aks/education/magisteruppsatser/Blid, 83-4, plates 10, 13-14 (con altri esempi); A. Zäh, *Zur Typologie kirchlicher Architektur im südwestlichen Kleinasien*, Hasselroth 2003, 59; U. Peschlow, "Die Bischofskirche in Limyra", in *Actes du Xe Congrès Inter. d'Arch. Chrét.*, II, Città del Vaticano 1984, 409 e ss; V. Ruggieri, "Patara: due casi di architettura bizantina e la continuità urbana", *OCP* 79 (2009) 323-332. Non sempre, tuttavia, si precisa la motivazione di questo muro di chiusura ad est, né se la chiesa insista su una struttura precedente.

[41] Nella navata centrale, presso la zona del santuario, si trova un altare romano in marmo dal diametro di 55 cm e altezza di 0,75 m. Il manufatto poteva ben essere usato come base per la mensa d'altare.

[42] Constatavo una simile variazione di quota in una chiesa ad Alakışla, in Caria; la chiesa non insisteva su un edificio precedente: V. Ruggieri, *Il golfo di Keramos: dal tardo antico al medioevo bizantino*, Soveria Mannelli 2003, 182-3. La stessa particolarità era evidente nella chiesa di Monastır Dağ: V. Ruggieri, *La Caria bizantina: topografia, archeologia ed arte*

dal diametro di 55 cm e 45; da questo deriva che la navata meridionale misurava originariamente 3,55 m in larghezza. A nord la posizione dello stilobate è data da un pilastro a cuore che si pone a 3,75 dal muro perimetrale[43]. È evidente, dunque, che i costruttori bizantini hanno utilizzato non solo il muro esterno poligonale, ma anche la variazione di quota all'interno dell'antico edificio[44]. Attenendoci a quanto raccolto, il rapporto intercorrente fra la navata centrale e quelle laterali è un regolare 1:2. Va da sé che una ricostruzione fatta su questi dati, desunti dalla fabbrica, contrasta con una presunta planimetria impostata sulla ricostruzione dei due vani adiacenti all'abside. Il vano sud, che versa in un totale stato di crollo, nella ricostruzione proposta da Paribeni, mostra in modo evidente il suo lato nord (con apertura) fuori asse rispetto allo stilobate. Il vano nord conserva ancora monconi di muratura in alzato e si lascia meglio disegnare avendo a sud il pilastro a cuore[45]. L'evidente raffazzonatura del troncone murario che serviva da stipite d'ingresso ad ovest mostra un eccesso di zeppe nei giunti. Che a volte, ma non sempre, il cocciame sia entrato a riempire i giunti murari, come nel riassetto del muro poligonale esterno ad est, è un dato costruttivo corrente a Pinara (anche nella seconda chiesa); troviamo, invece, più singolare l'eccesso presente nella muratura del vano nord. In forza di quanto detto vorremmo avanzare l'ipotesi che la creazione di questi due vani ad est, deviati rispetto all'asse stabilito dallo stilobate della navata centrale, sia un intervento posteriore alla primitiva costruzione[46]. Infine, sembra che dalla giacitura delle colonne — accanto agli stilobati — la causa del crollo definitivo dell'edificio possa essere dovuta ad un forte terremoto.

(Mylasa, Stratonikeia, Bargylia, Myndus, Halicarnassus), con la coll. di F. Giordano, A. Acconci, J. Featherstone, Soveria Mannelli 2005, 194, nota 97.

[43] Lungo questo stilobate si conservano ancora almeno 4 colonne di breccia dal diametro di 45 e 55 cm.

[44] Ipoteticamente si può ritenere che il muro perimetrale nord vada a posarsi sulla pedata superiore che limitava a nord il peristilio interno.

[45] La porta a sud-est, come la porta ad ovest (che dal nartece immette nella chiesa) usa pilastri monolitici in calcare, quadrangolari o affusolati da un lato. Siamo dell'opinione che tutti questi manufatti siano, come quello a cuore, spolia d'edificio (o dello stesso peristilio) antico.

[46] La cronologia di una seconda mano al lavoro è impossibile a stabilirsi sulla base di questo unico e povero intervento. Lo stato completo di crollo impedisce di valutare l'estensione del lavoro che possa aver interferito con gli spazi interni dell'edificio. Il processo avutosi a Kydna è esemplare: J.-P. Adam, "La Basilique byzantine de Kydna de Lycie. Notes descriptives et restitutions", *Revue Archèologique* (1977) 53-78; *TIB* 8, 822-823; R. Jacobek, "Lykien", *RbK* 5 (1994) 896-897. Per questa basilica di Kydna ci discostiamo dalla data ad essa attribuita di X secolo; cf anche il caso della "Spring Basilica" a Patara: V. Ruggieri, "Patara: due casi di architettura bizantina", 328-9.

La seconda chiesa (pianta 3, B, foto 24)

Questo secondo edificio, come già si è detto, si situa a 15,40 m a sud-ovest della chiesa A. Questa misura è stata rilevabile perché il terreno, benché aspro e accidentato, era libero da ingombri. La chiesa ha una forma basilicale a tre navate: essa misura internamente 14,70 di lunghezza e registra 13,65 m di larghezza. Il nartece ha conservato il lato nord per 5,50 m: il crollo che ha interessato l'angolo nord-ovest si è esteso poi a tutta la struttura dello stesso nartece. Malgrado l'estenzione del crollo, è da ritenere che difficilmente potevano esserci porte sul muro ovest, in quanto la quota varia subitaneamente con la parete rocciosa della montagna. Per ovviare a questa situazione, il nartece ed il muro nord della chiesa accolgono tre porte (una nel nartece, due nella navata nord della chiesa). Le dimensioni esterne dell'edificio chiesastico, dunque, raggiungono 24,16 m di lunghezza e 14,85 di larghezza[47].

L'abside misura 5,30 in diametro, con un raggio di 2,41 m; essa, al contrario della prima che mostrava un esterno poligonale, mantiene l'estradosso circolare (foto 25). Come rilevato nella chiesa di Tristomon, una zoccolatura spessa 20-25 cm si disegnava per un'altezza di 0,90 m sopra l'attuale quota esterna (in forte pendenza); l'interno, invece, conservava ancora parte di due gradini dell'originale *synthronon* (foto 26). Lungo il lato nord si notano gli stipiti delle due porte, sovrastate da architravi in breccia di riuso ancora *in loco* (lunghi 1,67 e 1,80 m); lo stesso riuso di architravi, parzialmente sagomati, si accerta anche per la porta centrale che, dal nartece, immette nella navata mediana (65 per 45 cm ed altri 2,43 m). Un'altra porta si apriva all'angolo sud-ovest della navata meridionale; essa immetteva su un cammino esterno alla navata sud. Questo percorso era l'estradosso del terrazzamento sul fianco sud, giacché l'edificio si affaccia su un precipitoso dislivello di alcune decine di metri[48].

Esternamente all'abside, appoggiato sul lato sud, s'alzava un piccolo ambiente di forma irregolare. Probabilmente aveva un accesso dalla navata meridionale ed era posato sul terrapieno che sosteneva l'abside. Dalla muratura (spessa da 55 a 70 cm) e dalle sue stilature, l'ambiente sembra contemporaneo alla chiesa. Sul muro interno nord, condiviso dal semicerchio dell'abside, si notano ancora tracce d'intonaco. Questo è di

[47] Alla lunghezza bisogna aggiungere lo spessore del muro ovest del nartece; così facendo si raggiungono ca. 25 m. Ci si accorge come ambedue le chiese si tengono su dimensioni molto simili.

[48] A ca. 2,50 m sotto questo corridoio terrazzato, distante ca. 4 m dalla porta, si apriva un piccolo vano con apertura semicircolare in calcare; era forse una conduttura idrica o fognaria? Data la sua posizione sulla parete in caduta, ci è impossibile fornire ulteriori dati.

color biancastro, abbastanza tenace, con granuli di calce presenti ancora nell'impasto, misti a schegge marmoree, inerti grigi e frusti vegetali. Lo spessore dell'intonaco varia da 10 a 13 mm e si nota traccia di pellicola ocra chiara[49].

La navata centrale è ampia 5.30 m, mentre quelle laterali misurano rispettivamente 3, a nord, e 3.10 m a sud. La divisione interna era realizzata con colonne in granito e marmo brecciato biancastro (ø 40, 44 e 47 cm) che posavano su stilobati di 60 cm di larghezza. Due basi di colonne sono ancora *in situ* sullo stilobate meridionale, distanti fra loro 5,1 m; in una possibile ricostruzione avremmo una corsa di 5 colonne con un interasse di 2,10[50]. Dell'arreddo liturgico restano due rampe d'ambone ancora *in situ* nella navata centrale (foto 27). Una a terra, l'altra in piedi, le rampe calcaree distano fra loro 70 cm e misuravano 1,55 m in lunghezza, 1,40 in altezza, con 40 cm di spessore; ciascuna consta di 6 gradini con pedata di 26-30 cm e alzata di 21-23. Lo spessore di ciascuna rampa è troppo esile per pensare che queste due contrapposte fossero le sole per un esercizio sicuro del dispositivo[51]. Ritengo che, molto probabilmente, le attuali rampe fossero accostate da altre due si da creare una salita larga 80 cm; la sagomatura in alto, visibile nei due pezzi che restano, richiama una piattaforma che doveva appoggiarsi in alto sull'incasso. Fossero due o quattro, la posizione dell'ambone mostra uno scarto minimo, verso nord, rispetto ad una perfetta assialità nella navata della chiesa.

Un'ultima annotazione riguarda la muratura. Il materiale edilizio usato è il calcare (arenaria, per gli architravi delle porte a nord), e la tecnica è l'usuale sacco. Il *caementum* è costituito da pietrame di piccole e medie dimensioni, raramente qualche frammento di laterizio, amalgamato da impasto biancastro, duro, fatto di calcare macinato, piccoli lapilli e molti inerti grigi. Gli apparecchi murari presentano sulla facciavista in prevalenza blocchi non regolarizzati o solamente sbozzati per la posa; una tecnica di questo genere causava spesso una perdita di orizzontalità dell'assisa. Il riuso, come si è accennato, si riscontra prevalen-

[49] Più tendenzialmente circolare, l'annesso a sud-est della chiesa a Karacaburun (nel territorio di Sidyma) mostra le stesse caratteristiche e dimensioni del nostro; in aggiunta esso conteneva affreschi. Cf. V. Ruggieri, "Il sito bizantino a Karacaburun e i 'Sette Capi' (Licia). Rapporto preliminare 1997-1998", *OCP* 65 (1999) 292-298 e pianta 2; TIB 8, 598.

[50] Sia in questa chiesa, come nella precedente, gli intercolumni erano liberi, così da offrire un libero passaggio fra le navate. Questo è desumibile con certezza dalla sezione degli stilobati lasciati a vista in ambedue le chiese.

[51] Varie tipologie di amboni, come la loro posizione nell'edificio, sono state analizzate da A. Acconci in V. Ruggieri - A. Acconci - J.M. Featherstone, "Amboni carî e la 'Vita di Xenae seu Eusebiae' di Mylasa", *OCP* 68 (2002) 52-55 con bibl.



1. Tristomon, veduta generale da sud-ovest.



2. Tristomon, abside centrale.



3. Tristomon, interno verso nord-est.



4. Tristomon, A1 dall'ambiente A.



5. Tristomon, arco sul muro perimetrale nord.



6. Tristomon, nicchia a nord.



7. Tristomon, ambiente B da sud-ovest.



8. Tristomon, mensolone in B2.



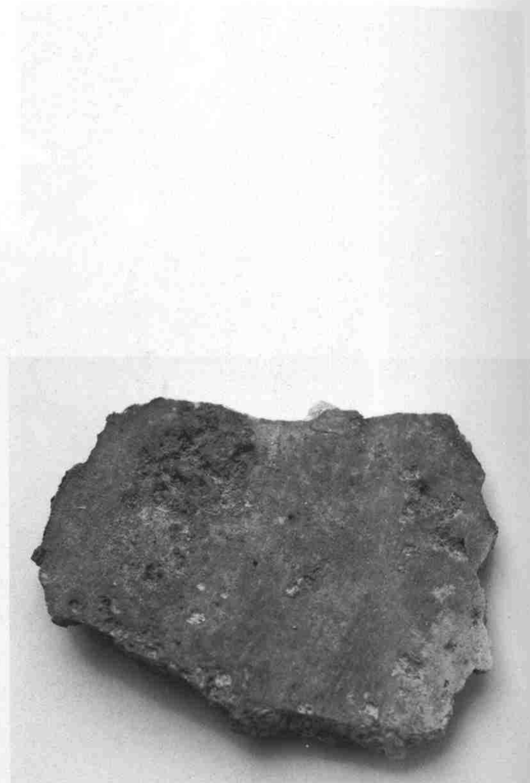
9. Tristomon, capitello fra B1 e B2.



10. Tristomon, ambiente B5.



11. Tristomon, abside dell'ambiente D.



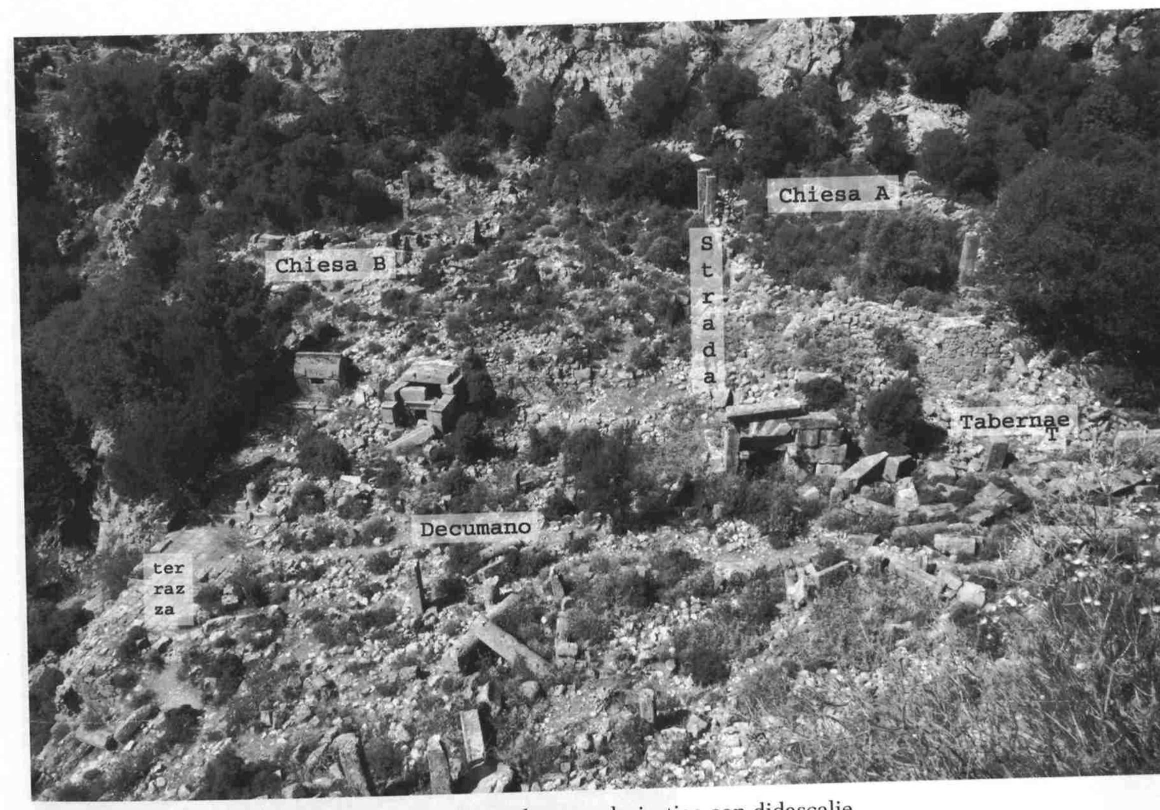
13. Tristomon, frammento di affresco.



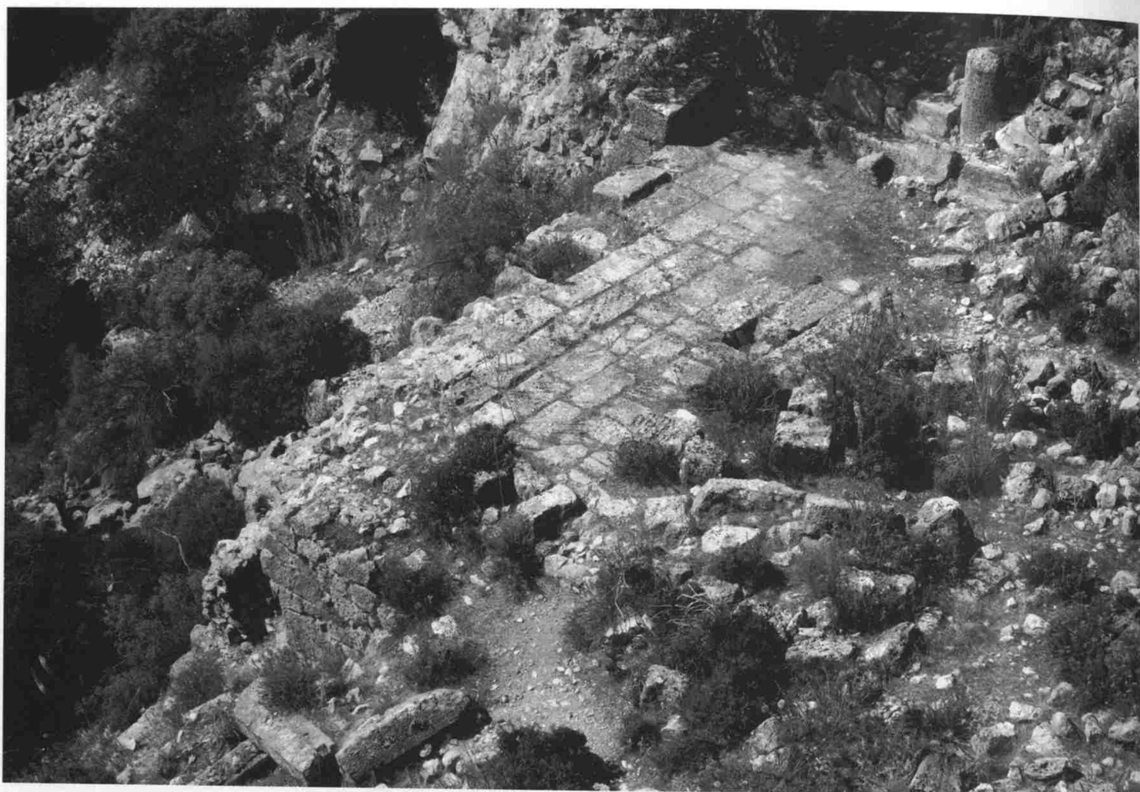
12. Tristomon, ambiente circolare C.



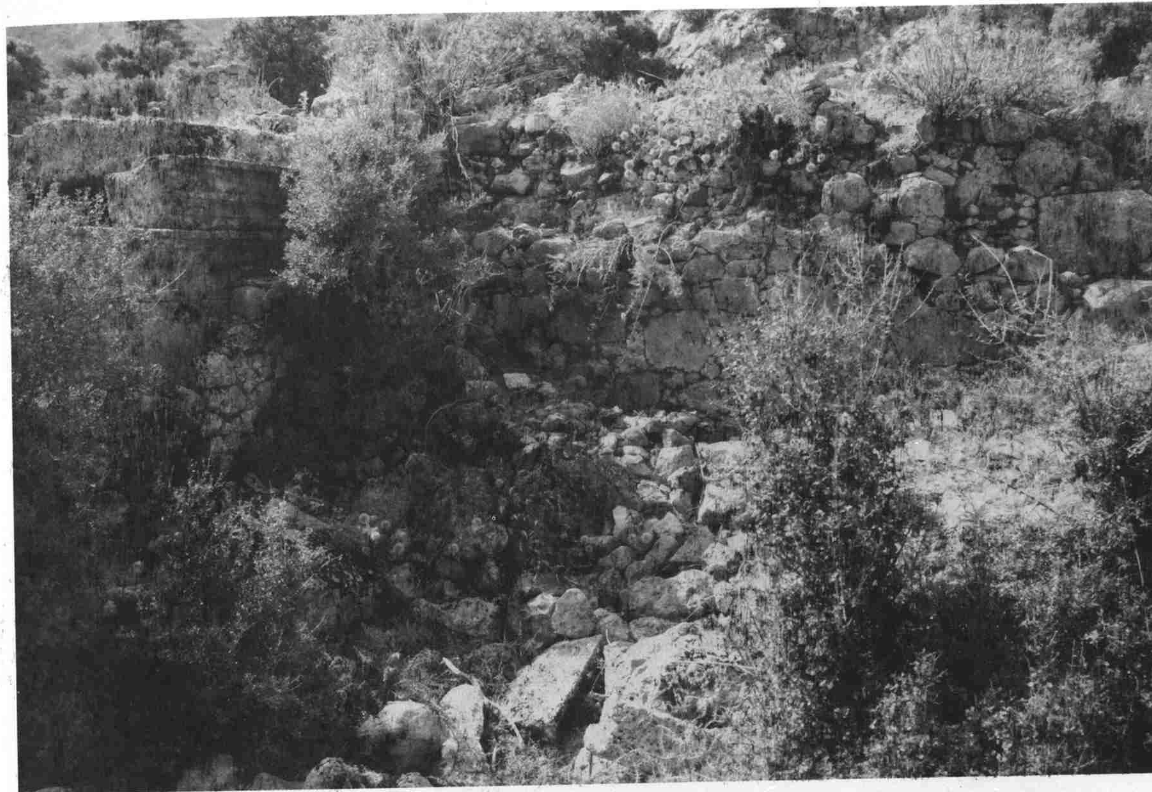
14. Tristomon, iscrizione.



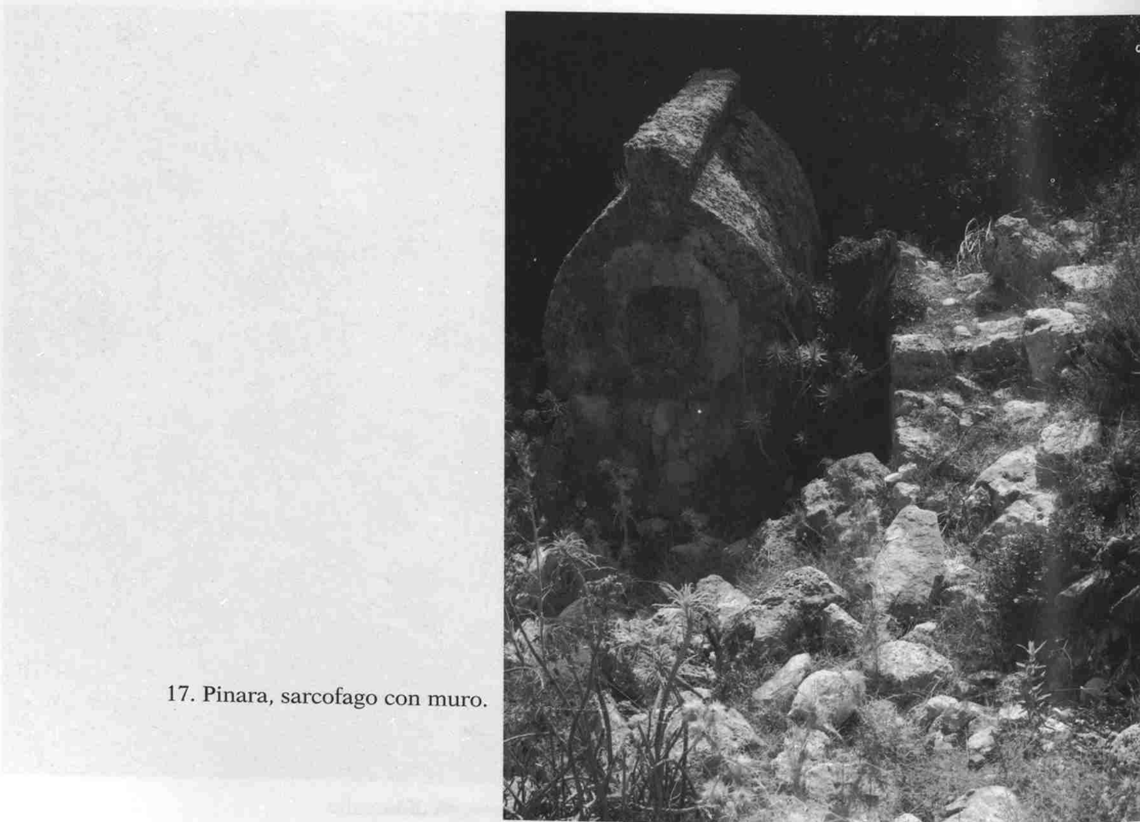
15. Pinara, complesso ecclesiastico con didascalie.



16. Pinara, la terrazza.



18. Pinara, muro di sostruzione accanto alla tomba.



17. Pinara, sarcofago con muro.



20. Pinara, chiesa A, muro poligonale a sud.



19. Pinara, chiesa A dall'Unterburg.



21. Pinara, chiesa A, esterno del muro est.



22. Pinara, chiesa A, abside.


23. Pinara, chiesa A, stilobate sud.

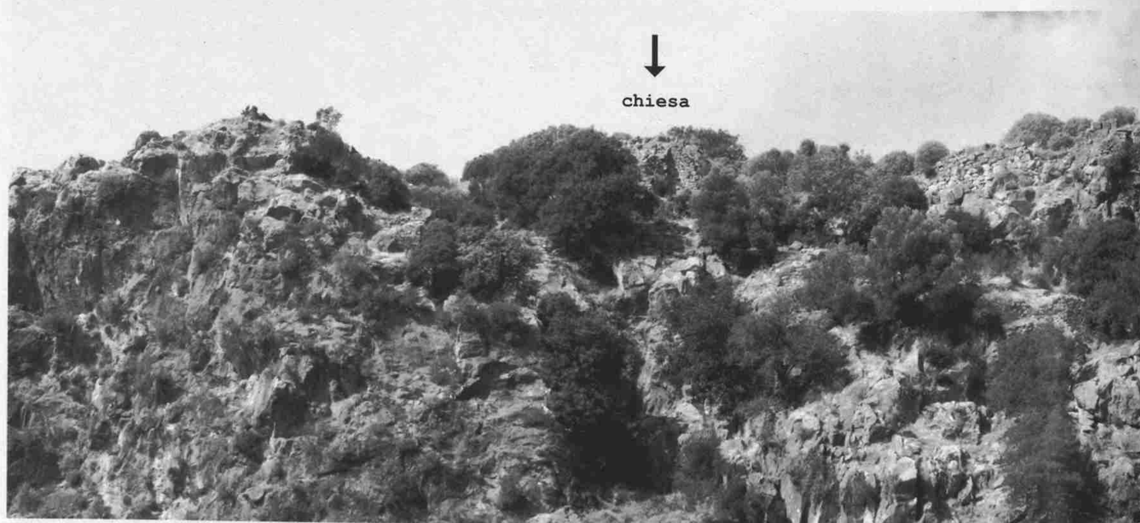

24. Pinara, chiesa B dall'Unterburg.


25. Pinara, chiesa B, abside da est.


26. Pinara, chiesa B, abside da ovest.



27. Pinara, chiesa B, rampe di ambone.



28. Pinara, chiesa sulla terrazza orientale.



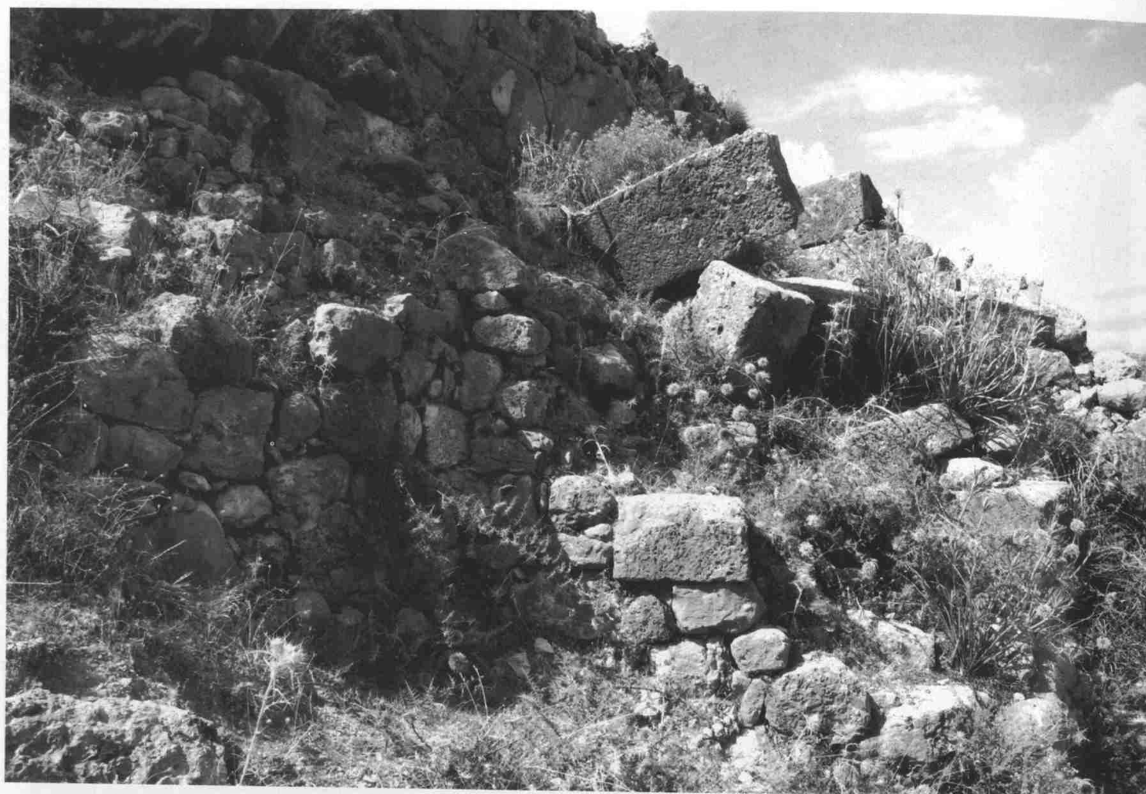
29. Pinara, terza chiesa da ovest.



31. Pinara, distacco dell'abside della terza chiesa.

30. Pinara, muro esterno dell'abside della terza chiesa.

32. Pinara, terza chiesa, sezioni poligonali esterne da nord-est.



33. Pinara, terza chiesa, sezioni poligonali da sud-est.



34. Pinara, terza chiesa, protoma di riuso.



35. Pinara, terza chiesa, muri del nartece da est.



36. Pinara, terza chiesa, abside della cappella A.



37. Pinara, terza chiesa, sezione circolare dell'ambiente B.

temente per gli stipiti e gli architravi; solo di rado appaiono blocchi ben tagliati.

La chiesa dell'Unterburg (pianta 4)

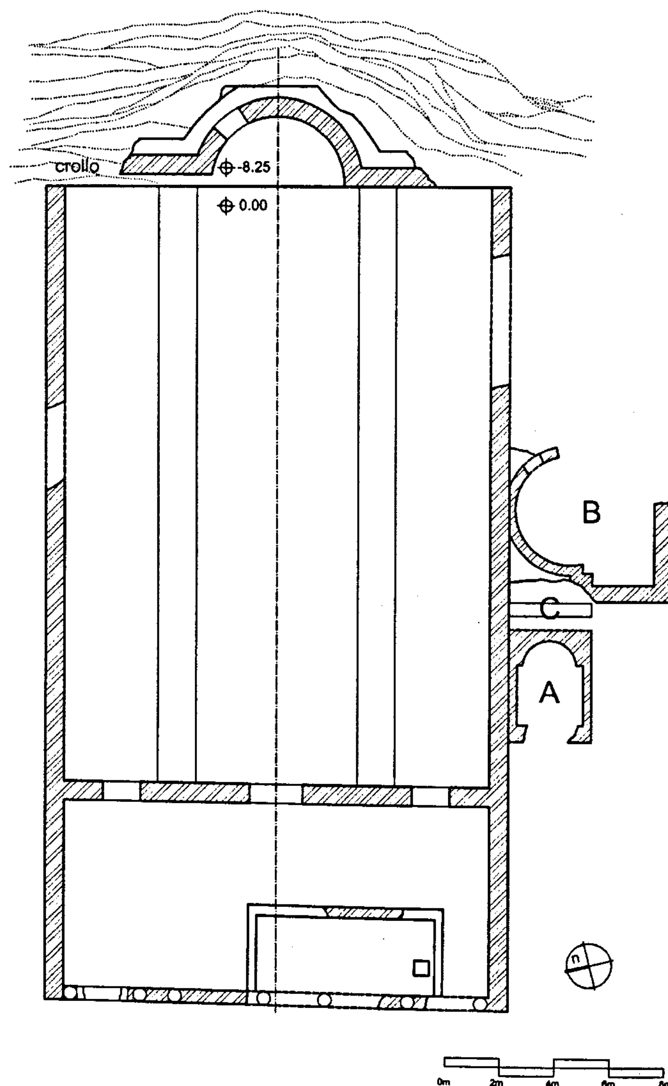
Gli appunti offerti da Wurster e Wörrle sulle fortificazioni dell'Unterburg sono importanti e ben delineano l'intervento costruttivo bizantino su quest'area. Sapere che quest'intervento accade in "byzantinischer Zeit", non ci aiuta molto, avendo da scrutinare molti secoli per poter contestualizzare cronologicamente le murature; *TIB* 8, invece, propone "in mittelbyzantinische Zeit" la costruzione della piccola chiesa, mentre la fortificazione della terrazza orientale "in spätröm.-frühbyz. Zeit"[52]. Quando la ricognizione effettuata ha evidenziato non riguarda tanto una piccola chiesa (la cappella), quanto piuttosto la chiesa di gran lunga la più grande dell'intera città. Essa si situa sul limite estremo della terrazza orientale dell'Unterburg nella sezione centro-orientale della piazza con colonne (foto 28)[53].

Lo stato di quasi totale crollo dell'edificio ecclesiastico non impedisce tuttavia di disegnare la pianta di questa chiesa, anche grazie a qualche residuo murario ancora in piedi e alle tracce dei muri portanti (foto 29). La chiesa ha una pianta basilicale a tre navate, con ampio nartece ad ovest ed una sola abside il cui estradosso, come vedremo in seguito, tende al poligonale. Attaccati esternamente al muro sud vi sono due ambienti, absidati anch'essi (A e B); sotto A, transversalmente, v'è una cisterna (C), la cui apertura si pone a 50 cm dall'esterno dell'absidiola di A. Le dimensioni interne complessive dell'edificio misurano 29 m di lunghezza (cui bisogna aggiungere 2,60 m per l'abside) e 13,05 m di larghezza; quelle complessive esterne sono 34,30 m di lunghezza e 17,30 m

[52] Wurster - Wörrle, "Die Stadt Pinara" 97, *TIB* 8, 812 menziona stranamente che la pianta approntata da E. Krickl (TAM II/2 [e non III/2] 186) mostra una chiesa presso la terrazza; se non vado errato, la pianta citata non presenta nessuna chiesa. Per quanto riguarda la prima mano bizantina sulla fortificazione della terrazza orientale dell'Unterburg sono dell'opinione che essa risalga all'alto medioevo (anteriore al X sec.); le costruzioni abitative sulla collina, inoltre, hanno certamente una mano medievale (X-XI sec.). Non in questa sede, riservata ai soli edifici ecclesiastici, ma altrove spero di affrontare la tipologia e la tecnica altomedievale di alcune città licie. La "kleine Kirche" menzionata da *TIB* 8 non è stata da me trovata, a meno che non si intenda per essa la piccola cappella (come C nella mia pianta 4).

[53] Questa la presentazione di Wurster - Wörrle: "Die Stadt Pinara" 95. Per quanto riguarda l'ipotesi del *Palast*, cf. W. W. Wurster, "Dynast ohne Palast", 7-8 e fig 3.

di larghezza. I muri dell'edificio si tengono su 0,70 m, mentre quello occidentale del nartece misura 0,60[54].



Pianta 4

[54] La registrazione dei muri divisori interni si deve essenzialmente alla larghezza misurata nella navata sud (dimensione posta ipoteticamente anche a nord) e all'attacco degli stipiti orientali accanto all'abside.

Il dispositivo architettonico che ha indotto i passati studiosi a misconoscere l'edificio è l'abside. Il particolare stato di crollo dell'abside ha messo in luce elementi difficilmente distinguibili dal crollo dell'area centrale dell'edificio. La sezione orientale della chiesa — certamente tutto l'intervento costruttivo relativo alla sezione orientale — insiste su una costruzione ellenistica (una casa?) affacciantesi sulla terrazza. La base della costruzione orientale dell'abside si pone a 8,25 m sotto la quota di calpestio della navata centrale. La faccia orientale estrema della costruzione (foto 30), come quella a piombo sul limitare superiore della terrazza (foto 31) mostrano un apparecchio murario poligonale classico riassestato, ove necessitava, con l'aggiunta di pietrame medio e qualche zeppa laterizia. La protuberanza absidale si pone su un riempimento[55] di due pareti murarie a modulo poligonale. Queste pareti parallele alzate in blocchi di breccia e calcare, sono contenute ai lati, creando così l'andamento poligonale dell'estradosso absidale, da altre due pareti affidate a pezzame medio-grande in solo calcare (foto 32-33).

Da quanto detto, dunque, la sezione orientale esterna della chiesa usufruisce da ca. 5 m d'un apparato poligonale classico all'esterno, continuato da un *incertum* su ambo i lati. Per la curva absidale s'è fatto ricorso a grandi blocchi di calcare (0,40-0,50 per 0,60 m ca.) con modulo quasi isodomo. Lo stato del crollo che ha interessato il catino absidale evidenzia che v'è stato probabilmente una scossa sia sussultoria che ondulatoria[56] al punto che non solo ha ceduto il contenimento laterale del paramento destro, ma, al contempo, che vi sia stato un cedimento in verticale del paramento dell'abside (evidente nella sezione nord). L'evento tellurico ha distaccato di 45 cm la curva absidale dal corpo centrale della chiesa (dato dal limite della terrazza), e la caduta verso il basso registra 2,45 m. L'abside, tuttavia, misurava 5 m di diametro (con un quasi regolare raggio di 2,60 m) e toccava 1,40 m di spessore.

Anche per questa chiesa si è fatto abbondantemente ricorso al riuso di materiale antico. Il nartece, che tocca 7 m di larghezza, conserva ancora in alzato una piccola parte dei suoi muri che inglobavano colonne di conglomerato e piattabande sagomate come stipiti ancora in piedi[57].

[55] Dal facciavista del muro a piombo dell'interno dell'abside al facciavista della sostruzione si misurano 4 m. Come ben si evidenzia dalla foto 30, la sostruzione esterna aveva un andamento orizzontale; del tutto identica è quella che limita in alto la terrazza, ove appunto, s'attacca lo spiccato del bacino absidale. Come fosse quasto vano (?), la cui larghezza si dovrebbe aggirare sui 3,50 m ca., e come fosse riempito resta del tutto incerto.

[56] Avevamo già in precedenza ipotizzato l'evento di un forte terremoto a proposito della posa dei fusti di colonna nella chiesa A.

[57] Nel crollo del nartece (solo parzialmente nell'area centrale della chiesa) si rinvengono a terra rocchi di colonne di breccia (ø 40 cm) e di calcare (ø 35, 40 cm con altezze che variano da 0,70 a 1,90 m); a queste si aggiungono basi di colonna (in breccia con ø 0,35 e in

La disposizione delle colonne non lascia ben intendere come si disegnava la porta centrale di accesso al nartece. In effetti, sottostante alla quota di un possibile accesso centrale nel nartece si trova una cisterna. Questa misurava 6,70 m in lunghezza e 2,80 in larghezza; la sua profondità raggiungeva 3 m e l'interno era complettamente intonacato con cocciopesto. Il bordo esterno della cisterna era limitato a luce da un solco alzato con lunghi architravi di riuso e mostrava la sua apertura (quadrata, con lato di 0.55 m) spostata a sud. I muri orientali del nartece si sono parzialmente conservati fino ad un altezza di 1-1,20 m e presentano una muratura realizzata con blocchi di breccia e di calcare spesso non squadrati; v'è anche il ricorso a grandi blocchi parallelepipedi di reimpiego, che occupano l'intero spessore del muro, in genere di 0,70 m (foto 35). La regolarizzazione della muratura è affidata a grossi inserti di laterizio, posti di taglio, con giacitura indifferentemente verticale o orizzontale ed aventi spessore di 5-7 cm (spesso si tratta di tegoloni). Il sacco della muratura è realizzato con pietrame di piccola pezzatura, abbondante cocciame e grandi quantità di malta calcarea biancastra, contenente inerti neri (provenienti dalla frantumazione della breccia) con pigmentazione talvolta rossastra (per il trito di laterizio).

Come accennato precedentemente, all'esterno della navata sud e legato al muro perimetrale della stessa navata si conservano, pur se in pessimo stato, tre ambienti (A, B, C). L'ambiente A conserva ad est un'abside abbastanza regolare (1,95 di diametro e 0, 90 di profondità), chiusa all'esterno da un muro (foto 36). La sua lunghezza è internamente misurabile fino a ca. 2,50 m; il crollo ha interessato soprattutto la parte occidentale. L'absidiola presenta il paramento murario interno costituito da blocchi regolari di riuso, di calcare come di breccia; il sacco mostra una malta bianca con frammento di tegole. Il facciavista esterno, invece, si affida a pietrame di piccola e media grandezza con molta malta nei giunti e con impiego di laterizio. L'absidiola posa sopra una cisterna (C); lo stato di crollo impedisce di misurare le dimensioni.

Accanto alla cisterna, verso est e sempre con muratura attaccata al muro sud della chiesa, è presente una struttura (B), anch'essa absidata ma orientata a nord (foto 37). Per la muratura s'è fatto ricorso sempre a blocchetti di calcare e breccia ben regolarizzati, di riuso, impiegati soprattutto nel paramento interno dell'abside e, sempre internamente, nel paramento del muro ovest[58]. La buona scelta fatta per il materiale di riuso si riscontra anche nella fattura dell'esedra, che mostra, nella parte bassa del registro l'impiego di blocchetti sagomati e ben assemblati. Il sacco e la malta mostrano la stessa fattura e qualità di quanto visto nella chiesa. La profondità dell'esedra misura 2 m; il crollo che ha interessato il lato est impedisce di visualizzare come si articolava l'ingresso in B che doveva avvenire da quel lato. Infatti, un muro romano, alzato con grandi lastroni di breccia, limitava a sud la lunghezza di C[59]. La conservazione, pur se relativa di questo ambiente, sottolinea una cura nella scelta dei blocchi di riuso come anche la loro posa orizzontale ben eseguita. Sfortunatamente non vi sono elementi per identificare la natura di questo vano; per la sua tipologia potrebbe esserci un richiamo all'ambiente C, già visto a Tristomon nel grande complesso adiacente alla basilica. Uno scavo mirato potrebbe identificare la natura (battesimale?), considerando la presenza di una cisterna. La tecnica costruttiva col tipo di muratura impiegata, il ricorso abbondante al materiale di riuso, l'uso di cocciame nei giunti e parzialmente nel sacco, la tipologia poligonale applicata all'estradosso dell'abside e la qualità della malta sono motivi che riportano cronologicamente questa chiesa allo stesso periodo delle due precedenti (forse tardo VI secolo).

Quest'ultima chiesa sull'*Unterburg* e le due precedenti sembrano, dunque, essere ad oggi le uniche basiliche presenti a Pinara. Corretta, dunque, la descrizione erronea avanzata da *TIB* 8 a proposito dei monumenti ecclesiastici, si è in accordo con Paribeni nel ritenere un "insieme" architettonico il complesso creato dalle chiese A e B, quasi si trattasse di un'*insula* cristiana nella città. Benché le due chiese nella città bassa prospettino absidi con disegni differenti[60], esse possono esser datate nel pieno VI secolo a causa della loro tecnica, dimensione e planimetria. S'è detto che pur nel differente apparato murario che prospettano, inaspet-

calcare ca. ø 0,40 cm). A tutto ciò si aggiunga un frammento di trabeazione con protoma (foto 34).

[58] Nella doppia resega il distacco dei blocchi nel paramento presenta una configurazione molto simile a quanto descritto a proposito dell'abside della chiesa: v'è stato un distacco del muro e spostamento d'asse dei due tronconi murari. Credo che anche questo caso richiami una forte scossa tellurica.

[59] A sud del muro romano v'è una caduta di quota che esclude questo lato come punto di ingresso.

[60] Pur se generalizzare può indurre facilmente in errore, vorremmo far notare che le chiese episcopali licie lungo la costa presentano le sezioni orientali nelle forme più consuete: abside di forma poligonale o circolare, libera o chiusa da un muro longitudinale o da un deambulatorio che racchiude l'area orientale; i *pastophoria* o vani laterali aprono tutt'altra argomentazione. Nella Licia interna, invece, appare spesso, e con elevate dimensioni, la forma triconca applicata all'abside (cf gli esempi analizzati da P. Grossmann – H.-G. Severin, *Frühchristliche und byzantinische Bauten in südöstlichen Lykien*, (*Istanbuler Forschungen* 46), Tübingen 2003, 128-9). Varrebbe la pena ricercare se una tale diversità sia dovuta a influenza architettoniche particolari (questo vale anche per la plastica: in marmo e costantinopolitana sulla costa o nelle zone propinque, prevalentemente in calcare e stilisticamente più autonoma nell'interno) o alla diversa natura e committenza delle chiese montane più legate a complessi monastici.

tatamente lo spazio centrale è prossimo al quadrato, aventi ambedue dimensioni pressoché simili. La chiesa B, tuttavia, sembra abbia avuto una più elaborata progettazione, adiacente, com'era, ad un insieme di altri vani; in questo modo ha creato un originale nucleo cristiano su un terreno vergine, roccioso certo, ma libero da edifici civili. V'erano due monumenti funerari, ma conservati e resi indipendenti con la creazione di un voluto distacco — l'intercapedine per il sarcofago e la fodera muraria per la tomba — dai nuovi vani che si alzavano dalla quota del decumano. Nulla toglie, come accennato, che questa esplicita volontà di conservazione dei due monumenti antichi sia stata dettata da un loro riuso in epoca cristiana. Il complesso cristiano, costituito, dunque, da due chiese e i vani aggiuntivi, era posto in area periferica, alla fine della strada principale, su un terreno con particolari differenze di quota. All'interno di questa insula, tuttavia, mi sembra più attinente ai fatti ritenere sia la chiesa B come le strutture ad essa adiacenti quale nucleo primitivo di permanenza dell'episcopato pinarense. La presenza della strada trasversale fra le due chiese — pur essendoci motivo di credere che fra i due edifici vi fosse comunicazione (si vedano le varie porte su ambo le chiese) — lascia intendere che la chiesa A ha avuto una funzione minore rispetto alla B.

La terza chiesa sposta urbanisticamente il polo di intervento architettonico. Non si hanno prove per motivare un siffatto spostamento[61]; di fatto, la chiesa più grande della città trova posto altrove, sull'Unterburg, in una estesa area coperta, anch'essa da edifici. V'è una considerazione da fare a proposito di questa ultima chiesa. Dalla discussione relativa al nartece, s'era notato la serie di colonne e architravi ancora in piedi sulla facciata ovest, il versante, cioè che immetteva all'esterno. L'area antistante il nartece lambiva uno dei lati porticati della piazza che, comunque, serviva come tracciato viario fra il "palazzo" ellenistico e la piazza. Nel processo di costruzione, quando, cioè s'è disegnata la pianta della costruzione, non s'è voluto toccare questo lembo di tracciato richiedendo ovviamente[62] un impianto di sostruzione ad est che creava non poche difficoltà considerando la terrazza occidentale con la sua caduta di quota.

La continuità della chiesa nell'alto medioevo resta un quesito legato alla continuità urbana della città. Tre vescovi sono conosciuti perché par-

[61] L'area centrale era certamente occupata da grandi spazi pubblici, sia pure non segnati in pianta — infatti la superficie a sud dell'agorà ospita, su ambo i versanti, altre strutture pubbliche e private. La mancanza di scavi, tuttavia, rende l'argomentazione puramente speculativa.

[62] Si potevano certamente restringere le dimensioni della chiesa per ovviare a questa difficoltà, ma di fatto si è insistito nel progettare questo edificio come il più grande rispetto alle altre due chiese poste in basso.

tecipanti rispettivamente al concilio di Trullo nel 692 (Menas), a quello di Nicea II, nel 787 (Teodoro), e a quello di Costantinopoli nell'879 (Atanasio). Questa testimonianza sottolinea certamente una persistenza, ma su come la città si fosse ristretta e dove (sull'Unterburg?) credo richieda un'ulteriore analisi sulla cronologia e logistica della cinta muraria dell'Unterburg[63].

Da quanto finora detto vorrei avanzare un'ipotesi sulla chiesa, dedicata alla Theotokos, realizzata da Nicola di Sion durante il suo episcopato in città (ca. 550)[64]. Si è detto come, in genere, la scelta del luogo di edificazione non sia facilmente identificabile e come le cause che muovono questa scelta possano aver avuto diversa natura; resta tuttavia valido il principio che debba esserci stato un investimento finanziario per il completamento ed il funzionamento ordinario dell'opera da parte del committente[65]. Pinara era sede episcopale ben prima che Nicola ascen-

[63] In altra sede si affronterà il problema della fortificazione altomedievale prendendo in considerazione il caso di Pinara, Tlos, Patara e Xanthos.

[64] Mi si conceda una considerazione sul cap. 69 della Vita di Nicola di Sion (*Vita Nicolai Sionitae*, ed. H. Blum, Bonn 1997, 82-4). L'agiografo deve raccontare la costruzione della chiesa e la difficoltà incontrate dal Santo (su questo torneremo in seguito). Ciò che appare singolare in questo capitoletto di 13 righe di testo stampato è che il nome della Madre di Dio viene espresso in quattro modi differenti: 1) "la gloriosa è sempre Vergine e Madre del Signore nostro Gesù Cristo"; 2) "Santa Maria"; 3) "la gloriosa Madre di Cristo"; 4) "la Theotokos" (due volte). Inoltre, per "individuare" più precisamente la persona, il testo afferma che la gloriosa e sempre Vergine Madre del Nostro Signore Gesù Cristo appare a Nicola per indicargli il posto e le dimensioni della chiesa che voleva dedicata al suo nome, cioè a Santa Maria (un considerevole numero di chiese dedicate a Santa Maria furono costruite nella provincia di Palestina: Y.E. Meimaris, *Sacred Names, Saints, Martyrs and Church Officials in the Greek Inscriptions and Papyri pertaining to the Christian Church of Palestine* (Μελετήματα 2), Athens 1986, s.v. ἁγια Μαρία; en passant, un iscrizione graffita a Syros invoca il Signore di proteggere "la nave (chiamata) Maria, appartenente a Isidoro di Pina(r)a: G. Kidertzian, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes des Cyclades de la fin du III*[e] *au VII*[e] *siècle après J.-C.*, Paris 2000, n. 103, 170-1). Sulla teologia, forse non del tutto ortodossa, di Nicola di Sion, cf. W. Tietz, "San Nicola, Myra e le sue adiacenze in età tardoantica", in *San Nicola, Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*, a cura di M. Bacci, Milano 2006, 40. Non sono d'accordo con H. Blum, (*Vita Nicolas Sionitae*, 17) quando ritiene che la *Vita* "machte keine Angaben zu theologischen Fragen" (opinione tenuta anche in *TIB* 8, 146); molto più prudente, invece è G. Anrich, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, II, Berlin – Leipzig 1917, 252-3.

[65] *TIB* 8, 218; a p. 812 avanza l'opinione che la chiesa B potrebbe essere quella costruita da Nicola (comunque essa non sta assolutamente "im Stadtzentrum"). Per il caso di Nicola a Pinara non mi sembra opportuno richiamare la *Nov. Iust.* 67,2 (cf *Vita Nicolai Sionitae*, c. 69 [ed. H. Blum, Bonn 1997, 122]), giacchè la *Novella* formalmente prevede il controllo (τὸ μέτρον) da parte del vescovo a che tutta la procedura di costruzione e sostentamento fosse perfettamente adempiuto da parte del committente. La *Nov.* 131,7 riprende questo soggetto richiamando il controllo del vescovo coadiuvato dagli economi, nonché dall'*archon*. L'agiografo, comunque, conosceva questa prassi legale perché indica tutte le procedure previste

desse al trono episcopale della città[66] e questa situazione lascia supporre che in città doveva esserci almeno un chiesa con strutture abitative ed amministrative per il vescovo. Tre anni dopo la sua intronizzazione come vescovo[67] — il che naturalmente fa pensare ad una precedente chiesa ove il Santo esplicava il suo ufficio episcopale — il neo-consacrato decide di costruire la sua chiesa; il luogo (*topos*) viene rivelato in visione e Nicola lo misura. Il nucleo della diatriba urbana che ne consegue verte da una parte sulla presunzione di Nicola di poter costruire dove egli desiderava (procedimento avutosi senza alcun problema in un'area rurale e montagnosa per il monastero di Sion[68]), e dall'altra dall'opposizione legale delle autorità e dei chierici[69] nel richiedere l'acquisto del terreno[70]. Stando al tenore del cap. 69 della *Vita*, non credo si possa pensare alla chiesa B come quella costruita da Nicola al tempo del suo episcopato. V'è una connessione fra la chiesa B e gli ambienti ad est che sembra vogliano dare l'idea d'un insieme architettonico già organizzato. Più attinente potrebbe essere la chiesa A (pur se questa vanta una vicinanza e legame con la chiesa B); come ipotesi di lavoro vedrei la chiesa sull'Unterburg quella dedicata alla Theotokos. Quest'ultima, infatti, si differenzia dalla precedenti per le sue maggiori dimensioni (τὰ μέτρα della visione) e per la difficoltà dell'area scelta (il τόπος). Ed i 400 *nomismata* sarebbero relativi non solo all'acquisto del terreno, ma anche alla costruzione dell'edificio e al suo sostegno ordinario.

dalla legge imperiale quando il Santo, allora monaco, interviene per un restauro dell'oratorio di S. Daniele a Sabandos: *Vita Nicolai Sionitae* c. 58, 5-11.

66 Le *Notitiae Episcopatuum* sono state scrutinate in TIB 8, 143; F. Hild, "Lykien in den Notitiae Episcopatuum", *JÖB* 54 (2004) 6, per le sottoscrizioni, e 14.

67 Interessanti le analisi e le ipotesi avanzate da Blum a riguardo dei cc. 68-69 della Vita Nicolai Sionitae (pp. 18-20). È fuori dubbio che il cap. 69 è intenzionalmente incompleto. L'agiografo, in effetti, nomina correttamente coloro che avrebbero dovuto eleggere il candidato (al metropolita e suffraganei spettava la consacrazione), ma in un differente contesto. Nei testi legali essi sono prima chiamati indifferentemente οἰκοῦντες τὴν αὐτὴν πόλιν (*Cod. Iust.* I,3,41), poi in modo differenziato "chierici e *prôtoi*" (*Nov. Iust.* 123,1 e 137,2); su questo, cf K.L. Noethlichs, "Materialen zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen", *JbAC* 16 (1973) 32-3 e 55. V'è ancora da aggiungere un ulteriore tassello a questo *puzzle*. Se è vero quanto dice Procopio (*De Aedif.* I,8,5-6) è da pensare che per la costruzione di una nuova chiesa, o per il restauro di una antica, la liberalità di Giustiniano avrebbe provveduto alla spesa; il nostro caso esula da questa prassi e mi sembra accenni ad una connessione finanziaria col monastero di Sion

68 Si noti la stessa figura letteraria della "visione", applicata nella *Vita* sia nella costruzione del monastero (Sion) e poi in seguito alla chiesa (Patara), ma con due risvolti intenzionalmente diversi.

69 Il termine indica chiaramente che appartengono alla *taxis* sacerdotale, vale a dire che essi non sono monaci. A ben leggere la *Vita*, l'immagine recepita sui chierici richiama una disistima da parte dell'agiografo (i chierici sono superstiziosi, beoni, latori di accuse, ed inoltre polemici, come nel nostro caso).

70 Nella vicina Caria, a Mylasa, si ebbe una prassi d'acquisto da parte di Xena, nel centro urbano, per una costruzione (poi totalmente ristrutturata) presso la cattedrale e il cosiddetto *hieron*: Th. Nissen, "S. Eusebiae seu Xenae Vita", *AB* 56 (1938) 110, 36 – 111, 2; J.M. Featherstone in: Ruggieri – Acconci – Featherstone, "Amboni carî", 84.

Summary

The essay on two sites, a village and a town of Lycia (Tristomon and Pinara), seeks to broaden and rectify what has hitherto been written about them. In the village of Tristomon, next to the large church built by the sea, a wide architectural complex comprising various rooms and organized structures, has been identified. One might hypothetically consider it a baptismal complex. The city of Pinara preserves an ecclesiastical area consisting of two churches; in a different urban quarter another church has been discovered. Whereas the first two churches were in a peripheral area of the lower city, the third is built on the fortified hill on the border of the eastern terrace overlooking the valley. Although the site is in need of archaeological excavation, the third church seems more likely to be the one built by Saint Nicholas of Sion at the time of his episcopate in the city.

Pontificio Istituto Orientale — Vincenzo Ruggieri

Gérard Colin

Vie et miracles de Gabra Masqal

La province du Tigré, dans l'Éthiopie septentrionale, connut au 14è siècle un essor religieux remarquable qui eut pour effet la création de plusieurs groupes de couvents ; ainsi celui de Dabra Bankol dont le fondateur, Madḫanina Egzi', engendra spirituellement les « sept étoiles du Chiré », saints personnages fondateurs à leur tour de communautés monastiques[1] ; ainsi également celui de Dabra Bārtārwā qui, avec au moins deux autres monastères, constitua une entité indépendante[2].

Gabra Masqal — dont le *gadl* est traduit ci-dessous — se situe quant à lui dans l'obédience directe d'une autre figure contemporaine éminente, Samuel de Dabra Hāllēluyā[3]. Les Actes de ce dernier en font assez longuement mention : Antoine, le maître spirituel de Samuel, rend visite à celui-ci, accompagné de Gabra Masqal alors encore enfant. À la demande de Samuel, Antoine laisse le jeune garçon à celui-ci, qui lui enseigne la parole de Dieu. Gabra Masqal demeura ensuite avec son nouveau maître jusqu'après avoir été ordonné diacre[4].

Le *gadl* de Gabra Masqal, personnage de réputation purement locale, n'est conservé, semble-t-il, que par trois témoins : l'un, qui m'est resté inaccessible, se trouve encore à Gutamālā, le monastère du saint[5]. Le deuxième — ms. Conti-Rossini 11 — est une copie, faite pour le grand éthiopisant italien, d'un manuscrit se trouvant à Dabra Hāllēluyā[6]. C'est sur des photos de ce dernier lui-même — le troisième témoin — qu'a été

[1] Cf. G. Colin, *Vie et miracles de Madḫanina Egzi' (Patrologia Orientalis)* (à paraître).

[2] Cf. R. De Santis, *Il Gadla Tādēwos di Dabra Bārtārwā (Annali Lateranensi* VI), 1942 ; M. Allotte de la Fuÿe, *Actes de Filmona* (*CSCO* 35, 36), 1958 (avec l'introduction dont E. Cerulli a fait précéder le volume de traduction).

[3] Cf. G. Colin, *Vie de Sāmu'ēl de Hāllēluyā* (*CSCO* 93, 94), 1990 ; O. Raineri, *Ǝnṭonəs* (*Encyclopaedia Aethiopica* II, p. 319-320). Cf. aussi, du même auteur, *Gabra Masqal of Gutämala* (*o. c.* p. 625).

[4] Cf. G. Colin, *o. c*, p. 13-16 (texte) et 11-13 (traduction).

[5] Cf. Kinefe-Rigb Zelleke, *Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions, Journal of Ethiopian Studies* XII, 1975, p. 74.

[6] Cf. S. Strelcyn, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de l'Accademia nazionale dei Lincei*, Rome, 1976, p. 33-36.

OCP 76 (2010) 367-387

faite la présente traduction[7]. Dans ce manuscrit qui compte cent vingt folios (plus deux folios blancs en tête), le *gadl* proprement dit de Gabra Masqal, avec les miracles, occupe les folios 71r°a-89v°b. Il est précédé de celui de Samuel et suivi de celui d'Antoine. La totalité du texte a été composée — ou mise par écrit — sur l'ordre de Za-Walda Māryām, lointain successeur de Samuel à la tête du monastère de Hāllēluyā.

Le gadl de Gabra Masqal

(71r°a) Au nom de Dieu, le puissant au nom redoutable, de la Trinité duquel la gloire ne peut être tue et de la nature duquel le mystère ne peut être expliqué. La rosée de sa mansuétude irrigue le désert et l'ardeur de sa colère dessèche le jardin arrosé pour qu'il ne verdisse pas. La nuée de sa jalousie fait pleuvoir du feu et du soufre, elle ferme les abîmes et scelle la terreur. Gloire à lui, à celui dont la miséricorde et la clémence dépassent le nombre des gouttes de la pluie, au trésor d'une patience sans borne! Que sa prière et sa bénédiction soient avec son bien-aimé Za-Walda Māryām dans les siècles des siècles, amen.

Nous commençons à écrire l'histoire du combat (spirituel) de notre père saint abbā Gabra Masqal, arbre de la foi dressé, *(71r°b)* généreux dans le jardin de lumière. Que la puissance de sa prière nous sauve des filets de Satan le destructeur et nous fortifie par la foi du saint Évangile, nous qui nous confions en son aide et qui célébrons sa commémoration, petits et grands, pauvres et riches, dans les siècles des siècles, amen.

Écoutez à présent, frères bien-aimés et pères rassemblés; tendez vos oreilles vers moi pour que je vous fasse connaître un peu de la gloire et du combat (spirituel) de cet homme de Dieu élu, notre père Gabra Masqal: le nom de son père était Takla Iyasus et le nom de sa mère, Terde'ana Māryām; quant à sa ville natale, dans la terre de Sarāwē, elle s'appelait Gwendat. Ces saints parents de ce saint *(71v°a)* adoraient Dieu dans la crainte et dans le tremblement, ils étaient fermes dans la foi du Christ et ne s'écartaient pas du chemin des Apôtres ni de la loi des Écritures. Ils priaient Dieu jour et nuit pour qu'il leur donnât un fils élu qui réjouirait leur cœur et serait un sacrifice agréé de Dieu.

Après cela, quand ils l'eurent engendré, ils se réjouirent fort et l'emmenèrent à l'église pour le faire entrer dans le christianisme. Les prêtres accomplirent le rite du baptême et, ayant fini de lire les Écritures, le baptisèrent du baptême chrétien. Ils l'appelèrent du nom de Gabra Masqal (« Serviteur de la Croix »), car l'Esprit Saint le Paraclet leur avait

[7] C'est à l'obligeance de Fr. Le Cadre, grand connaisseur du Tigré et de ses monastères, que je dois ces clichés uniques.

inspiré *(71v°b)* de l'appeler de ce nom, sachant qu'il serait un vainqueur des satans et un expulseur des démons. En effet par la croix de Jésus-Christ *a été renversé le mur de haine séparateur*[8] qui est entre Dieu et les hommes. Quant au mystère de la Croix, c'est un miracle divin; l'aspect de la Croix n'a pas été révélé maintenant, mais avant le monde: Dieu n'a créé toutes ses œuvres qu'avec le signe de la Croix. Pour ce père nôtre, dès son enfance, la puissance de la croix du Christ a été *une arme de justice vers la droite et vers la gauche*[9] avec laquelle il vainquait toute la puissance de l'Ennemi.

La mère de notre père saint et élu, abbā Gabra Masqal, *(72r°a)* était fort croyante, avait confiance en la prière des saints et fréquentait les monastères des moines. Un jour, sa mère le prit alors qu'il était un petit enfant, le chargea sur son dos et le conduisit à abbā Enṭones, le supérieur de Dambā Tānbukh, pour qu'il bénît son petit enfant, et pour qu'elle-même reçût sa bénédiction. Alors qu'elle était là, abbā Sāmu'ēl de Dabra Hāllēluyā vint de l'intérieur du désert afin de se rencontrer avec abbā Enṭones et de s'entretenir de la parole de Dieu avec lui. Quand abbā Sāmu'ēl vit le petit enfant chargé sur le dos de sa mère, il vit la grâce de Dieu l'environnant et, sur sa tête, une couronne d'or, *(72r°b)* des sandales d'or à ses pieds et trois ombrelles d'or le couronnant. Abbā Sāmu'ēl éprouva un grand étonnement et dit dans son cœur: « Qu'adviendra-t-il donc de ce petit enfant: la main de Dieu est en effet sur lui? Lui à qui a été donnée une telle grâce alors qu'il est un petit enfant, quelle gloire céleste obtiendra-t-il quand il aura grandi et mènera le combat (spirituel) des moines? »

À cause de cela, abbā Sāmu'ēl désira et souhaita prendre le petit enfant auprès de lui, le placer avec lui et lui donner une belle éducation. Après cela, abbā Sāmu'ēl dit à la mère: « Donne-moi ce petit enfant pour que je l'éduque, moi. » Quand abbā Enṭones entendit ce propos de *(72v°a)* la bouche d'abbā Sāmu'ēl, il s'étonna fort et lui dit: « Abbā Sāmu'ēl, auparavant tu fuyais les gens; pourquoi à présent recherches-tu pour toi un petit enfant afin de le placer avec toi? » Alors abbā Sāmu'ēl écarta les gens et exposa à abbā Enṭones toute la grâce de Dieu qu'il avait vue sur le petit enfant. Abbā Sāmu'ēl dit à la mère du petit enfant: « Que dis-tu à propos du petit enfant dont je t'ai demandé qu'il demeurât auprès de moi et que je le prisse avec moi? » Elle lui dit oui, puis retourna vers son petit enfant et lui dit: « N'as-tu pas entendu, mon fils? Est-il possible pour moi[10] que tu te sépares de moi et demeures avec

[8] Cf. *Éphésiens* II, 14.

[9] Cf. *2Corinthiens* VI, 7.

[10] On attendrait plutôt, au regard du contexte et de la réponse de l'enfant : « Est-il possible pour toi ».

72v°b) ce moine alors que tu es un petit enfant? » Le petit enfant dit: « Oui à ta parole, ma mère; quant à moi, mon cœur a été captivé par l'amour de ce moine et il m'a plu de demeurer avec lui. » Quand la mère entendit ce propos de la bouche de son fils, elle fut fort perturbée; elle s'étonna dans son cœur de l'intelligence du petit enfant et dit: « Que la volonté de Dieu advienne. » Ayant dit cela, elle le remit à abbā Sāmu'ēl pour qu'il le prît avec lui et elle (le) lui recommanda beaucoup pour qu'il le gardât dans le bien et l'éduquât dans la discipline. Après cela, elle retourna dans sa ville en se réjouissant et exultant de ce qu'elle avait apporté à Dieu, du fruit de son ventre, une offrande *(73r°a)* choisie et un sacrifice agréé.

Voyez, mes frères bien-aimés, comment l'Esprit Saint a demeuré sur notre père abbā Gabra Masqal et l'a rendu sage dès son enfance au point que la séparation d'avec père et mère ne l'affligea pas. En effet elle fut accomplie sur lui, la parole de David le prophète qui dit: Obéissez à Dieu, il est véridique et rend sages les petits enfants[11]. Il dit encore: *La grandeur de ta gloire est élevée au-dessus des cieux. De la bouche des enfants et des petits enfants tu as préparé ta glorification*[12]. Notre Seigneur aussi dit dans l'Évangile: « *Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre,* toi qui *as caché cette* chose *aux sages et l'as révélée aux petits enfants. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir (73r°b) devant toi*[13].

Après cela, abbā Sāmu'ēl emporta notre père Gabra Masqal, enveloppé dans son manteau, et l'amena dans sa cellule. Il resta à lui apprendre la règle des ermites et l'œuvre des moines jusqu'à ce qu'il eût grandi progressivement. Il le nourrissait du pain spirituel de la parole des Écritures, qui sont le souffle de la bouche de Dieu, et le désaltérait de la source de lait divin qui s'est écoulée de la bouche du Paraclet — si bien qu'il fut empli de sagesse et de savoir; il grandissait dans la crainte de Dieu.

Quand Dieu voulut révéler les miracles de notre père Gabra Masqal, (il arriva ceci:) Un jour, alors qu'il était endormi dans la maison *(73v°a)* étant un petit enfant, abbā Sāmu'ēl alla chercher des herbes du désert pour sa nourriture, laissant le petit enfant endormi[14]. Après cela, le feu se leva du foyer et incendia la maison où était le petit enfant; la maison brûla tout entière, fut détruite et s'effondra sur le petit enfant, le feu brûlant. Quand abbā Sāmu'ēl revint du désert, il vit que la maison où était resté le petit enfant avait brûlé et qu'elle était devenue cendres; il se

[11] Citation non identifiée.

[12] Cf. *Psaumes* VIII, 2-3.

[13] Cf. *Matthieu* XI, 25-26; *Luc* X, 21.

[14] L'épisode qui suit se trouve aussi, sous une forme légèrement différente, dans les Actes de Sāmu'ēl (cf. G. Colin, *Sāmu'ēl*, p.14-15 [texte] et 12-13 [traduction]).

lamenta et s'écria à grande voix en disant: « Malheur à moi! Comment ai-je tué l'enfant qui m'a été confié? » Il prit alors un bout de bois et se mit à déblayer les cendres, cherchant à trouver les ossements du petit enfant.*(73v°b)* Quand il eut dégagé de part et d'autre, il trouva le petit enfant étant en train de psalmodier les psaumes de David et disant: *Tu nous as fait traverser le feu et l'eau et nous as fait sortir dans le repos*[15]. Quand abbā Sāmu'ēl entendit cela de la bouche du petit enfant, il s'émerveilla fort et dit: « Comment ce petit enfant récite-t-il les psaumes de David que personne ne lui a appris? »

Quand abbā Sāmu'ēl chercha à voir si les membres du petit enfant avaient été brûlés par le feu, il ne trouva pas trace de feu sur son corps; ses vêtements ni ses cheveux n'avaient été brûlés. À cause de cela, il s'émerveilla et fut grandement stupéfait; il se rappela la parole de David qui dit: *Dieu garde les petits enfants*[16]. De ce moment, abbā Sāmu'ēl commença *(74r°a)* à lui apprendre les psaumes de David, les cantiques des prophètes et tous les livres de la Loi, si bien qu'il retint et sut par cœur tout par la grâce de l'Esprit Saint qui était sur lui et comprit leur interprétation.

Quand abbā Sāmu'ēl vit qu'il avait retenu toute la loi de l'Église, il l'envoya auprès du métropolite; il fut ordonné diacre et retourna auprès d'abbā Sāmu'ēl. Il resta à le servir avec amour et humilité, dans la prière, le jeûne et la prosternation, jusqu'à ce qu'il s'élevât par ses exercices ascétiques au-dessus du combat (spirituel) des moines. Après cela, abbā Sāmu'ēl conduisit notre père Gabra Masqal à abbā Enṭones et dit à celui-ci: « Mon père, moi j'ai amené auprès de toi cet enfant pour que *(74r°b)* tu le revêtisses du vêtement monastique, qui est l'habit des anges, car il en est digne. » Quand abbā Enṭones entendit ce propos, il le conduisit dans l'église, apporta un vêtement monastique et pria sur lui longuement. Ayant fait la bénédiction, il le revêtit du vêtement monastique pur et prophétisa sur lui en disant: « Sois ferme et vaillant contre l'assaut des satans et leurs attaques, car toi tu seras le père de beaucoup de moines; les âmes de nombreux pécheurs se repentiront par tes mains et tu les offriras à Dieu comme un sacrifice agréé. » Ayant dit cela, il le renvoya à abbā Sāmu'ēl.

(Gabra Masqal) demeura auprès de lui *(74v°a)* à mener un grand combat ascétique dans le jeûne et la prière. Il mit toute sa pensée dans le ciel et méprisa les désirs de la terre, si bien que les anges le visitaient et lui parlaient constamment. Un jour, alors qu'abbā Sāmu'ēl et notre père Gabra Masqal étaient ensemble dans le désert de Hāllēluyā, abbā Sāmu'ēl lui dit: « Mon fils, aujourd'hui (c'est) le soir du samedi qui est la

[15] Cf. *Psaumes* LXVI, 12.

[16] Cf. *Psaumes* CXVI, 6.

veille de Pâques, d'où recevrons-nous[17] l'eucharistie le jour de Pâques: je désire recevoir l'eucharistie?» Notre père Gabra Masqal lui dit: «Moi aussi je désire de même. Seulement viens, demandons à Dieu qu'il accomplisse notre désir: il est l'accomplisseur des choses désirées.» *(74v°b)* Après cela, quand ils eurent supplié avec pleurs et prière, l'ange de Dieu fit descendre pour eux du ciel l'eucharistie préparée et la coupe de vin appropriée. Après cela, quand ils virent cela, ils se réjouirent fort et louèrent Dieu, le dispensateur de grâce qui est plus accompli que la grâce[18], pour avoir accompli pour eux leur désir.

Abbā Sāmu'ēl dit à notre père Gabra Masqal: «Mon fils, viens, allons auprès de notre père Enṭones pour que nous partagions ce mystère de l'eucharistie avec nos frères les moines, et il nous sera un (sujet d') amour. En effet l'Écriture dit: *Aime ton prochain comme toi-même*[19].» Notre père Gabra Masqal dit à abbā *(75r°a)* Sāmu'ēl: «Mon père, tu as bien parlé; qu'il en soit selon ta parole.» Après cela, ils se mirent en route, tous deux, ayant pris le mystère de l'eucharistie, arrivèrent auprès d'abbā Enṭones et lui racontèrent cela. Quand abbā Enṭones entendit, il se réjouit à leur sujet et les bénit. Après cela, le lendemain, le matin du dimanche qui est le jour de Pâques, ils offrirent l'eucharistie, consacrèrent le pain du ciel et tous les frères communièrent. Ayant achevé la fête, ils retournèrent dans leur demeure[20]. Que leur prière et leur bénédiction soient avec leur bien-aimé Za-Walda Māryām dans les siècles des siècles, amen.

Et encore, un jour, alors qu' abbā Sāmu'ēl et notre père Gabra Masqal étaient ensemble, arriva le moment de la prière *(75r°b)* du soir. Ils se levèrent alors pour prier et, quand ils eurent achevé la prière du soir, l'ange de Dieu fit descendre pour eux un pain du ciel; ils mangèrent et louèrent Dieu. De ce jour, (Gabra Masqal) abandonna tous les désirs qui sont sur terre, écarta sa vie de la pensée des nourritures savoureuses et fut comme un ange de Dieu.

Et encore, un jour, notre père Gabra Masqal se sépara d'abbā Sāmu'ēl et alla à l'intérieur du désert, là où il n'y avait personne. Il y demeura dans un grand combat ascétique: il se tint debout sur ses pieds pendant sept mois, sans s'asseoir, ni dormir, ni s'appuyer, ayant mis une pierre dans sa bouche. Là il obtint une grande grâce céleste, au point que tous les animaux du désert se soumirent à lui. Après cela, il retourna auprès

---

[17] Le guèze porte de nouveau — par inadvertance? — «la veille» à la place de «recevrons-nous».

[18] Traduction incertaine.

[19] Cf. *Luc* X, 27.

[20] Cet épisode se trouve également, sous une forme un peu plus courte, dans les Actes de Sāmu'ēl (cf. G. Colin, *Sāmu'ēl*, p. 15-16 [texte] et 13 [traduction]).

de son maître abbā Sāmu'ēl, arriva auprès de lui, monté sur le dos d'un lion terrifiant, et lui raconta tout ce que Dieu avait fait pour lui. Ayant entendu, abbā Sāmu'ēl s'émerveilla fort.

Après cela, (Gabra Masqal) prit congé d'abbā Sāmu'ēl, en fut béni et alla dans un désert qui s'appelait Lagāso; il y demeura en luttant avec les satans jusqu'à ce qu'il les eût vaincus par la puissance de la croix du Christ. Quand on entendit le bruit de son combat (spirituel) et de ses épreuves, beaucoup de gens se rassemblèrent auprès de lui et se firent moines *(75v°b)* par sa main. Il leur enseigna la règle monastique, la lutte contre les satans et le combat contre les désirs; tous se soumirent à son commandement jusqu'à ce qu'ils fussent comme des anges et devinssent fort nombreux. Là il construisit une église et acquit un monastère saint, il fut la demeure des anges et le lieu de descente de l'Esprit Saint.

Un jour, notre père Gabra Masqal voulut se rencontrer avec abbā Sāmu'ēl de Gadāma Wāli; il se mit en route et arriva dans l'intérieur du désert auprès d'abbā Sāmu'ēl. Ils se rencontrèrent là, se saluèrent d'un salut spirituel et passèrent la journée à s'entretenir des grandeurs de Dieu, jusqu'au soir. Au moment du tournant du soir, alors qu'ils priaient tous deux ensemble, *(76r°a)* l'ange de Dieu fit descendre pour eux du ciel du pain et une coupe. Voyant (cela), ils se réjouirent fort; ils mangèrent, burent, louèrent Dieu et passèrent toute la nuit à glorifier et psalmodier. Le lendemain, alors qu'ils faisaient route tous deux, ayant pris une plume, de l'encre et du papier, un nuage lumineux survint, les emporta et les éloigna de leurs disciples. Alors qu'ils allaient sur le dos du nuage et que la pluie tombait en dessous d'eux, notre père Gabra Masqal se mit à écrire le Livre de Job, abbā Sāmu'ēl le lui expliquant; il acheva avec l'agrément de l'Esprit Saint et la puissance de son aide. Après cela, ils se séparèrent et retournèrent *(76r°b)* chacun chez soi.

Et encore, un jour, notre père Gabra Masqal dit à son disciple: «Allons, va et rends-toi dans la terre du Choa.» Le disciple lui dit: «Mon père, il ne m'est pas possible de sortir du monastère: moi je crains l'attaque de Satan.» Notre père lui dit: «Va seulement et ne transgresse pas ma parole: Satan ne l'emportera pas sur toi.» Il lui dit oui, le quitta et arriva à une ville du Choa qui s'appelait Wagdā. Là, Satan suscita sur lui une pensée de luxure; il s'accorda avec une femme et se coucha avec elle dans un même lit. Avant qu'ils s'accouplassent, notre père Gabra Masqal (le) vit par l'esprit et pria Dieu pour *(76v°a)* qu'il sauvât son disciple des filets de Satan. Aussitôt une colonne de feu descendit du ciel; ayant percé le plafond de la maison, elle les sépara, les éloigna et fit deux parties du lit. Quand les gens de la ville entendirent (cela), ils s'en émerveillèrent et racontèrent au gouverneur de la ville cette affaire et la manière dont la colonne de feu les avait séparés dans un même lit. Ayant entendu, le gouverneur s'émerveilla et fut stupéfait; il appela le disciple

et lui dit: « Qui est ton maître et quel est son nom? Où est ton monastère? » Le disciple lui dit: « Quant à mon maître, son nom est Gabra Masqal; il fait des miracles depuis son enfance, le nom de son monastère est Lagāso. »

Quand le *(76v°b)* gouverneur entendit ces mots, il fut fort stupéfait et voulut éprouver un miracle de notre père Gabra Masqal. Après cela, il dit à son fils: « Fais, je te prie, en sorte que je voie un miracle de ce père nôtre Gabra Masqal: va, ayant pris un tamis, puise de l'eau avec lui et dis-lui: 'Je t'adjure par la prière de notre père Gabra Masqal de ne pas laisser s'écouler d'eau.' » Ayant dit oui, (le fils) alla, ayant pris un tamis, puisa de l'eau avec lui et lui dit: « Je t'adjure par la prière de notre père Gabra Masqal de ne pas laisser s'écouler d'eau. » Le tamis obéit à sa parole et ne laissa pas s'écouler d'eau. Le fils, portant l'eau, revint dans la maison de son père devant beaucoup de gens. Tous les gens de la ville s'émerveillèrent *(77r°a)* et le gouverneur de la ville aussi s'émerveilla fort; il crut en la prière de notre père Gabra Masqal, envoya le disciple en paix et lui recommanda de le recommander auprès de son maître.

Et encore, un jour, alors que notre père Gabra Masqal priait, étant sorti à l'extérieur de sa cellule, deux voleurs survinrent et prirent son manteau et un psautier de David; notre père (le) sut par l'esprit et les vit en train de voler. Aussitôt il appela un serpent et lui ordonna d'aller auprès d'eux et de les lier comme des chaînes; le serpent alla, fit comme il lui avait ordonné et les lia avec sa queue. Quand les voleurs virent *(77r°b)* que le serpent les avait liés, ils eurent grand-peur; ils ne surent que faire et il leur sembla qu'il allait les mordre et les tuer. Quand notre père Gabra Masqal alla auprès d'eux, il les trouva liés; les voleurs dirent: « Ô serviteur de Dieu, nous avons fauté et nous sommes égarés; aie pitié de nous et pardonne notre péché. » Quand il entendit leur voix et vit leur peur, son cœur s'attendrit pour eux et il ordonna au serpent de les laisser et de les libérer; ils furent délivrés aussitôt.

Un jour, alors qu'il écrivait dans un lieu qui s'appelait Batrā, au flanc d'un précipice, une femme vint auprès de lui pour lui rendre visite et *(77v°a)* recevoir sa bénédiction; en effet c'était une servante de Dieu et elle avait foi en la prière des saints. Arrivée près de lui, elle dit: « Bénis! », selon la règle des moines. S'étant retourné, quand il vit la femme, il fut troublé, se jeta dans le précipice en abandonnant plume et encre et s'envola comme les anges; son manteau fut pour lui comme des ailes. Quand la femme vit cette chose, elle fut stupéfaite et fort troublée; la peur entra dans son cœur. Après cela, elle appela ses disciples et leur dit: « Voici que votre maître s'est jeté dans le précipice quand il m'a aperçue! Cherchez-le (pour voir) si vous trouvez ses os. » Les disciples se levèrent en *(77v°b)* hâte et allèrent le chercher. Comme ils ne l'avaient pas trouvé au fond du précipice, ils s'en retournèrent en s'affligeant et en pleurant;

alors ils le trouvèrent en train d'écrire l'Évangile là où il était assis auparavant. Quand les disciples virent ce miracle, ils eurent grand-peur de lui; ils se mirent à lui obéir de toute leur force et à ne pas transgresser sa parole.

Et encore, un jour, abbā Sāmu'ēl de Gadāma Wāli alla, monté sur un nuage du ciel, jusqu'à ce qu'il parvînt au fleuve Takazzé; c'était le jour de la veille de l'Épiphanie. Quant à notre père abbā Gabra Masqal, lorsqu'il sut cela par l'esprit, il désira aller auprès de lui et demanda à Dieu, dans la prière et *(78r°a)* avec un cœur brûlant, d'accomplir pour lui son souhait; aussitôt un char de lumière l'enleva et l'amena jusqu'au Takkazé. Ils se rencontrèrent là, se saluèrent d'un salut spirituel, s'assirent et s'entretinrent des grandeurs de Dieu; ils passèrent toute la nuit à prier et à veiller, jusqu'au matin. Le jour de l'Épiphanie, quand ils descendirent dans l'eau pour s'immerger, l'Esprit Saint descendit sur eux à la ressemblance d'une colombe blanche et les obombra. Quand ils sortirent de l'eau, ils se dirent: « Faisons voir le miracle que fait pour nous notre Dieu. » Il y avait avec eux un moine du nom de Yoḥannes.

Après cela, ils firent une prière et demandèrent à Dieu de leur envoyer de *(78r°b)* l'aide depuis son sanctuaire. Abbā Sāmu'ēl se tint debout au bord du fleuve Takkazé et ordonna à un arbre de s'arracher à ses racines, de traverser le fleuve et de se planter: il lui obéit et fut selon sa parole. Il lui ordonna encore de revenir: il fut comme auparavant. Quant à notre père Gabra Masqal, il bénit de sa main le fleuve et le partagea de part en part si bien que le rocher qui était dans son lit apparut; de ce rocher, quand il le bénit de sa main, il fit couler du lait et du miel. Quant à abbā Yoḥannes, il partagea l'eau après qu'elle fut revenue à sa place si bien qu'apparut la fosse du chéol. En effet, elle *(78v°a)* s'accomplit sur eux, la parole de Notre Seigneur qui dit dans l'Évangile: « *Si vous avez de la foi comme un grain de sénevé, vous direz à cette montagne: Passe, et elle passera; et si vous dites à ce mûrier: Arrache-toi de tes racines et jette-toi dans la mer,* il en sera selon que vous aurez parlé[21]. » Il dit encore: « *Quiconque croit en moi fera, lui aussi, les œuvres que moi je fais, et il en fera de plus grandes*[22]. »

Un jour, notre père Gabra Masqal fut enlevé par un char de feu, traversa le lac Tana et arriva auprès d'abbā Sāmu'ēl étant dans une grotte, pour recevoir sa bénédiction. Quand abbā Sāmu'ēl le vit, *(78v°b)* il éprouva une grande joie, le prit dans ses bras et lui donna un baiser. Après cela, il le fit entrer dans sa demeure et ils passèrent la nuit à s'entretenir des grandeurs de Dieu. Le lendemain, après avoir reçu sa bénédiction, il voulut retourner dans son monastère: quand il eut fait une

---

[21] Cf. entre autres *Matthieu* XVII, 20; *Luc* XVII, 6.

[22] Cf. *Jean* XIV, 12.

prière et sollicité Dieu, un char de feu descendit pour lui du ciel, l'emporta et l'amena en un clin d'œil dans sa demeure. Quand notre père Gabra Masqal vit cette grâce que lui avait donnée Dieu, son cœur brûla d'amour pour son Dieu et il consacra toute sa vie aux exercices ascétiques et au combat (spirituel), jusqu'à ce qu'il oubliât les soucis de ce monde et que sa vie fût comme (celle) des anges.

Un jour, alors qu'il priait dans *(79r°a)* sa demeure, Notre Seigneur Jésus-Christ — gloire à lui ! — vint auprès de lui, le bénit et lui dit : « Mon bien-aimé Gabra Masqal, de même que toi tu m'as servi de tout ton cœur et m'as beaucoup aimé, moi aussi je suis venu auprès de toi pour te rendre visite et te donner un pacte : j'ai juré par moi-même de faire miséricorde pour toi, jusqu'à la dixième génération, à celui qui fera ta commémoration, à celui qui aura confiance en ta prière et à celui qui écrira le livre de ta vie. » Quand abbā Enṭones, son père (spirituel), vit cela par l'esprit, alors qu'il était dans son monastère, il jubila et s'écria à grande voix en s'émerveillant des grandeurs de Dieu et de son amour des hommes. Quand il entendit les cris *(79r°b)* d'abbā Enṭones, son disciple Zosimās alla auprès de lui et lui dit : « Pourquoi t'es-tu écrié, mon père, et qu'est-ce qui t'a bouleversé ? » Abbā Enṭones lui dit : « Je ne me suis pas écrié et rien ne m'a bouleversé », et il ne voulut pas raconter à son disciple ce mystère. Quand (celui-ci) l'eut beaucoup pressé de questions, prosterné à ses pieds, il lui raconta en disant : « Mon fils Zosimās, la grâce que je n'ai pas obtenue, moi, mon fils Gabra Masqal (l')a obtenue, alors que je suis son père (spirituel) qui l'ai revêtu du vêtement monastique, (lui) qui a obtenu une grande grâce. Notre Seigneur Jésus-Christ est venu auprès de lui, il lui a donné un pacte selon lequel il ferait miséricorde pour lui, jusqu'à la dixième génération, à celui qui ferait sa *(79v°a)* commémoration et écrirait sa vie. Il entrera avant moi dans le royaume des cieux. » Ayant entendu ce propos, Zosimās s'en alla en s'émerveillant.

Il y a une pierre près du tombeau de notre père Gabra Masqal ; quand Notre Seigneur lui donna le pacte, il se tint sur elle. Cette pierre, quand on la touche avec foi, guérit tous les malades ; elle existe encore maintenant.

Et encore, un jour, un vase de l'église fut volé et ses enfants (spirituels) dirent à Gabra Masqal qu'un vase de l'église avait été volé. Quand il entendit cela, il leur dit : « Mes enfants, allez[23] dans telle ville et dites aux gens de la ville : 'Donnez-nous le vase de l'église qui *(79v°b)* a été volé : il est chez vous.' » Quand les gens de la ville entendirent le message de notre père Gabra Masqal, ils méprisèrent sa parole et refusèrent le vase à ses enfants. Après cela, les enfants de Gabra Masqal s'en retournèrent et lui rapportèrent l'orgueil des gens de la ville et la manière dont ils

[23] Ce mot, ou un autre de sens analogue, manque dans le texte guèze.

avaient refusé de donner le vase qui avait été volé. Entendant cela, il pria et supplia Dieu pour qu'il fît voir un miracle sur eux. Aussitôt un vent de tempête survint et brisa le mur de la maison et aussi le coffre à blé où ils avaient placé le vase, et il fut trouvé là. Après cela, quand les gens de la ville virent ce miracle, ils éprouvèrent une grande peur et, ayant pris le *(80r°a)* vase, ils allèrent auprès de notre père Gabra Masqal. Ils se prosternèrent à ses pieds et le supplièrent avec des larmes pressées de leur faire miséricorde et de pardonner leur péché. Quand notre père Gabra Masqal vit leurs pleurs et leur affliction, il s'attendrit sur eux et leur fit miséricorde ; en effet il était miséricordieux de cœur et aimait son prochain comme lui-même[24]. Après cela, il les exhorta et les morigéna avec la parole des Écritures pour qu'ils ne fissent pas d'action qui ne plût pas à Dieu, et il les renvoya en paix. De ce moment, ils restèrent à obéir à sa parole et à garder sa loi.

Et encore, un jour qui était le dimanche, les sauterelles survinrent pour détruire les semailles. Quand ses enfants (spirituels) virent (cela), ils s'affligèrent *(80r°b)* fort, allèrent auprès de notre père Gabra Masqal et lui dirent : « Notre père, voici que les sauterelles couvrent la terre ; irons-nous les chasser pour qu'elles ne mangent pas le blé ? » Il leur dit : « Patientez, car c'est dimanche aujourd'hui, et vous verrez la puissance de Dieu. » Ayant dit cela, il se sépara d'eux, entra dans sa cellule et passa toute la nuit à prier et supplier Dieu, selon qu'il était accoutumé, pour qu'il ne détruisît pas le travail et la nourriture de ses serviteurs les pauvres. Dieu accueillit sa requête, car *il fait la volonté de ceux qui le craignent*[25]. Après cela, le lendemain, les sauterelles s'éloignèrent sans manger le blé ; ainsi fit-il *(80v°a)* par la puissance de sa prière, selon que dit l'Écriture : La prière du juste l'emporte.

Et encore, un jour au moment de l'hiver, la pluie manqua au point que les semailles périrent et que la terre devint sèche. Notre père Gabra Masqal dit à ses enfants (spirituels) : « Faisons une prière et supplions Dieu pour qu'il nous donne la pluie et nous envoie sa clémence : *sa clémence est sur toute son oeuvre*[26]. » Ses enfants lui dirent oui et il les rassembla tous ensemble. Ils se mirent à supplier et passèrent la journée, notre père Gabra Masqal étendant sa main, jusqu'au moment de la neuvième heure. Quand le moment fut arrivé, ils offrirent le sacrifice eucharistique ; ses enfants lui dirent : « Notre père, *(80v°b)* voici qu'est arrivé le moment de l'offrande du sacrifice. » Notre père Gabra Masqal leur dit : « Par la vie de Dieu, je n'offrirai pas le sacrifice eucharistique avant de voir la miséricorde de Dieu et qu'il fasse tomber pour nous la pluie ! »

[24] Cf. entre autres *Matthieu* XIX, 19.

[25] Cf. *Psaumes* CXLV, 19.

[26] Cf. *Psaumes* CXLV, 9.

Aussitôt un nuage apparut à la surface du ciel, (Gabra Masqal) fit un signe de sa main au nuage et lui ordonna de donner de la pluie. Après cela tomba une pluie abondante au point qu'elle humidifia toute la terre. La tombée de la pluie ne tarda pas jusqu'à ce qu'ils apportassent l'autel dans l'église où ils avaient passé la journée à supplier, portant celui-ci.

Ceux qui virent ce miracle, grands et petits, éloignés et proches, louèrent Dieu *(81r°a)* en disant: «*Prodigieux est Dieu sur ses saints*[27].» Notre père Gabra Masqal fut semblable à Élie le prophète; en effet Élie, quand il fut enflammé de zèle pour son Dieu, ordonna au nuage de ne pas faire tomber de pluie sur la terre et il fut retenu sur son ordre. De même, quand il s'attendrit sur son peuple, il ordonna au nuage de dispenser de la pluie: le ciel donna sa pluie et la terre donna ses fruits[28]. Quant à ce père nôtre Gabra Masqal, il obtint la grâce auprès de son Dieu; en effet il lui fut donné la domination sur le ciel et la terre, selon que dit le prophète: *Il fait la volonté de ceux qui le craignent, il entend leur prière et les sauve*[29].

Un jour vint auprès de notre père *(81r°b)* un homme aveugle demandant du pain; notre père Gabra Masqal lui dit: « Je n'ai pas de pain, mais je vais te donner de ce que j'ai au nom de Jésus-Christ: sois guéri. » Ayant dit cela, il lui toucha les yeux en faisant de sa main le signe de la croix. Aussitôt (l'homme) fut guéri et alors qu'il quittait (Gabra Masqal), celui-ci lui prescrivit de ne dire à personne qu'il avait été guéri par lui; en effet il haïssait la louange des hommes et fuyait la vaine gloire. Mais l'aveugle qui avait été guéri raconta à tout le monde qu'il avait été guéri par sa prière. Ceux qui entendirent s'émerveillèrent de son miracle et propagèrent sa renommée dans tout le pays.

Un jour, alors que notre père Gabra Masqal était *(81v°a)* dans l'église, le jour de la résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ, en train d'offrir l'encens, on lui dit que de méchantes gens avaient encerclé la ville qui se trouvait en face de son monastère, s'étant rassemblés de part et d'autre, pour piller ses biens. Quand notre père Gabra Masqal entendit cela, il fit une prière, leva sa main sur la ville avec un signe de croix et alla par l'esprit, monté sur un char de feu; il était revêtu d'un voile. Les agresseurs le virent, ils s'enfuirent devant sa face en disant: « Un moine nous a attaqués, monté sur un char de feu; il est revêtu d'un voile avec une croix dans sa main ! » Certains d'entre eux, nombreux, moururent *(81v°b)* de peur devant son aspect terrifiant, se pressant et se bousculant entre eux, la lance de l'un donnant sur l'autre. Certains se dispersèrent à la surface du désert, ayant perdu l'esprit; il leur semblait qu'il les combattait

[27] Cf. *Psaumes* LXVIII, 36.

[28] Cf. *1Rois* XVII-XVIII.

[29] Cf. *Psaumes* CXLV, 19.

ouvertement et ils ne savaient pas que c'était la puissance de Dieu qui les chassait. Quant aux gens de la ville, qui avaient été sauvés de la captivité, lorsqu'ils surent que notre père Gabra Masqal les avait sauvés par la puissance de sa prière et qu'ils eurent connaissance de ses miracles, ils allèrent auprès de lui, célébrèrent sa sainteté et devinrent ses ouailles.

Et encore, un jour, un homme paralysé vint auprès de lui en rampant avec ses mains et ses pieds; il lui dit: « Mon père, je suis venu auprès de toi pour que tu me guérisses *(82r°a)* par ta prière; en effet je sais que le pouvoir t'(en) a été donné d'auprès de Dieu. » Quand notre père Gabra Masqal entendit cette foi du malade, il se leva et fit une prière selon qu'il était accoutumé. Après cela, il dit au malade: « Au nom de Jésus, lève-toi et sois guéri. » Aussitôt il se leva et s'en alla en racontant le miracle à tout le monde.

Un jour, alors qu'il faisait route avec ses enfants (spirituels), une forte pluie survint et il n'y avait pas où s'abriter, ni rocher ni maison, car c'était le désert. Quand ses enfants virent la pluie, ils éprouvèrent une très grande peur et lui dirent: « Notre père, prie ton Dieu pour nous afin que *(82r°b)* la pluie ne nous tue pas, nous et toi — il n'y a pas où nous abriter —, car nous savons que ta prière est agréée auprès de lui. » Quand notre père Gabra Masqal vit que ses enfants avaient fort peur de la tombée de la pluie, il fit une prière et bénit de sa main en direction du ciel: aussitôt la pluie se sépara de part et d'autre, elle ne les atteignit nullement sauf un écoulement, qu'ils foulaient de leurs pieds, qui avait plu devant leur route. À chaque fois qu'ils approchaient d'elle, la pluie fuyait devant eux, jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés là où ils voulaient. Quand ses enfants virent ce miracle, ils s'émerveillèrent de sa sainteté et de la puissance de sa prière. Ils restèrent à *(82v°a)* le craindre fort et à ne pas transgresser son commandement.

Un jour, alors qu'il revenait de Dabra Hālēluyā à son monastère, il dit à ses disciples: « Allez devant moi à votre monastère et moi, je vous suivrai. » Obéissant à sa parole, ils allèrent devant lui; aussitôt la puissance de Dieu l'enleva et l'amena dans sa cellule. Quant à ses disciples qui étaient allés devant lui, lorsqu'ils arrivèrent au monastère, ils le trouvèrent priant debout dans sa cellule; ils s'émerveillèrent beaucoup et furent stupéfaits des grandeurs de Dieu, de la manière dont *il était glorifié dans ses saints*[30].

Un jour, comme son cœur brûlait de l'amour de Dieu et qu'il réfléchissait *(82v°b)* aux peines du combat ascétique des moines parfaits et aux délices du royaume des cieux, son âme eut soif de son Dieu et il voulut ajouter un combat à son combat et une peine à sa peine. Après cela, il alla dans un désert qui s'appelait Gwetmān et y entreprit un grand

[30] Cf. *2Thessaloniciens* I, 10.

combat ascétique dans le jeûne et la prière assidue, sans mesure ni borne, s'étant planté sur sa tête au point que sa cervelle sortit et s'écoula par son nez. Quand il vit sa grande constance et son combat vertueux et sut qu'il avait fort peiné pour lui, Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ vint auprès de lui, le salua et lui dit: « Salut à toi, mon bien-aimé Gabra *(83r°a)* Masqal; toute ta peine et ton combat ascétique sont montés, pour ta commémoration, devant mon Père qui est dans les cieux, et voici que je suis venu auprès de toi pour te rendre visite. » Ayant dit cela, il toucha toute sa personne, le soigna et le rendit en bonne santé, sans souffrance. Il lui donna un pacte en disant: « Celui qui fera ta commémoration, celui qui invoquera ton nom et celui qui écrira ta vie, qu'il soit au banquet des mille ans. » Il bénit pour lui le lieu et lui dit: « Rassemble pour toi dans ce lieu beaucoup de gens qui naîtront (spirituellement) de toi, leur multitude sera innombrable; une église y sera construite, la glorification de mon nom et le sacrifice eucharistique n'y seront jamais interrompus. » *(83r°b)* Ayant dit cela, il lui donna la paix et monta au ciel dans une grande gloire.

Un jour, qui était la veille de l'Épiphanie, notre père Gabra Masqal ordonna à ses fils (spirituels) de descendre auprès de l'eau du baptême et de lire les écrits de l'Ancien et du Nouveau (Testament) qui ont été écrits pour la consécration de l'eau du baptême. Ses fils lui dirent: « Notre père, nous, nous avons peur de descendre, car il y a là-bas un crocodile; avant cela, il a tué beaucoup de gens. » Gabra Masqal dit à ses enfants: « Pourquoi négligez-vous mon ordre? Que vous arrive-t-il? Allez plutôt et voyez la puissance de Dieu! » Quand ses enfants furent allés et arrivés *(83r°b)* dans l'eau du fleuve, ils trouvèrent le crocodile mort par la puissance de la prière de notre père Gabra Masqal; il était gisant au bord de l'eau. Quand ses enfants virent ce miracle, ils éprouvèrent une grande peur et ressentirent une grande affliction de ce qu'ils ne s'étaient pas hâtés d'aller dans le fleuve et n'avaient pas obéi à la parole de (Gabra Masqal) au moment où il leur avait parlé.

Un jour, David, le roi d'Éthiopie à la foi droite, désira combattre les infidèles; il envoya un messager auprès de notre père Gabra Masqal en disant: « Mon père, fais pour moi une supplication avec force, car voici que je veux aller les combattre; envoie-moi ta lettre, ayant eu connaissance de tout *(83v°b)* ce que tu auras obtenu de Dieu: j'ai entendu que ta prière était agréée auprès de lui et fort efficiente. » Notre père Gabra Masqal envoya une lettre au roi David avec un moine son fils (spirituel) en disant: « Combats ton ennemi et tu obtiendras la victoire. » Quand le roi entendit cela, il se réjouit fort et donna au disciple de notre père Gabra Masqal de l'or d'une quantité de cinquante pesants (?) pour qu'il le donnât à son supérieur — de quoi il tirerait pour les besoins de son monastère. Quand le disciple fut près d'arriver auprès de lui, tenant cet or,

notre père (le) sut par l'Esprit Saint qui était sur lui; il envoya dire à son disciple, jusqu'au chemin: « Prends garde à toi-même: si tu viens auprès de moi *(84r°a)* tenant cet or, tu ne verras pas ma face ni n'entreras dans mon monastère jusqu'à ce que tu meures. Seulement distribue-le aux pauvres et aux indigents afin qu'il soit une aumône pour le roi et qu'il obtienne la victoire sur son ennemi. » Ayant entendu l'ordre de notre père, le disciple craignit sa parole, fit comme il lui avait ordonné et distribua l'or aux pauvres et aux indigents. Il arriva auprès de notre père Gabra Masqal et lui raconta tout ce qu'il avait fait; il lui fit aussi connaître le message du roi. Ayant entendu, notre père se réjouit fort et bénit le roi.

Après cela, le roi alla dans la terre des infidèles, ayant confiance en la prière de notre père; il les combattit et les vainquit jusqu'à les détruire largement.

Et encore, *(84r°b)* un jour, notre père Gabra Masqal dit à son disciple: « Mon fils, viens, allons au désert pour nous repentir; seulement découvre-moi ta pensée et raconte-moi toutes les fautes que tu as faites pour que ta prière soit agréée devant Dieu: tout péché est pardonné par le repentir. » Après cela, quand il l'eut beaucoup questionné, il en confessa la moitié; mais l'autre moitié, ayant peur, il la lui cacha. Allés au désert, ils passèrent quarante jours et, après cela, retournèrent au monastère. Un jour, notre père entra dans l'église pour recevoir l'eucharistie; le moine qui lui avait caché son péché entra, lui aussi, derrière lui. Quand fut achevée la *(84v°a)* consécration de l'eucharistie, le moine vint pour recevoir l'eucharistie; notre père Gabra Masqal lui dit: « Ne reçois pas l'eucharistie avant de t'être repenti; en effet toi tu m'as caché ton plus grand péché: n'as-tu pas vendu un chrétien? » Quand le moine entendit, il trembla, confessa son péché et se repentit.

Un jour, alors que notre père Gabra Masqal était dans sa demeure, un moine du nom de Gabr ḫēr l'interrogea et lui dit: « Mon père, choisis parmi trois actions pour que j'en fasse une. » Notre père lui dit: « Quel est ton besoin? Je te prie, dis-le-moi. » Il lui dit: « Mon père, tantôt je veux *(84v°b)* jeûner les quarante saints (jours) en recevant l'eucharistie sans nourriture; tantôt je veux fermer ma demeure pour rester sans sortir dehors; tantôt je veux me retirer au désert et y combattre ascétiquement. » Ayant entendu, notre père lui dit: « Aujourd'hui je ne te parlerai pas, mais, avec l'agrément de Dieu, je t'informerai après. » Alors qu'il était dans ce discours, avant de l'avoir informé, notre père Gabra Masqal mourut. Après sa mort, il vint auprès de lui dans une grande majesté, revêtu d'un vêtement de lumière qui ravissait les yeux. Quand le moine le vit, il fut effrayé au point de ne pouvoir parler. Mais notre père enleva la peur de sur lui et lui parla *(85r°a)* en disant: « Mon fils, n'aie pas peur et ne t'effraie pas, car moi, ton père, je suis venu auprès de toi pour te par-

ler de ce que tu m'as demandé de mon vivant et pour choisir pour toi une action parmi trois. À présent, voici que j'ai choisi pour toi: le meilleur pour toi est que tu observes le saint jeûne de quarante (jours) en recevant le corps et le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ. Rien n'est plus grand que de recevoir l'eucharistie, en effet Pierre a dit: Mon fils, n'interromps jamais la sanctification de Dieu, car approcher l'eucharistie annihile la tentation[31]. » Ayant dit cela, il disparut à sa vue. Quand le moine vit cette vision, il se réjouit fort et loua Dieu pour *(85r°b)* la grande grâce qu'il avait donnée à notre père Gabra Masqal; il raconta ce miracle qu'il avait vu à tous ses frères.

Quant aux miracles de notre père Gabra Masqal que Dieu fit pour lui de son vivant et après sa mort, ils sont fort nombreux et ne peuvent être comptés: il guérissait les malades et les souffrants par la puissance de sa prière; il purifiait les lépreux par le toucher de sa main; par le pouvoir de sa parole, il soumettait les démons et lions et léopards lui obéissaient.

Après cela, quand ses jours furent avancés et furent achevés avec un combat ascétique rigoureux et de grandes peines — au point que ses yeux s'étaient obscurcis à cause de l'abondance des pleurs —, Dieu voulut *(85v°a)* le faire se reposer des peines de ce monde et demeurer dans le repos qu'il avait préparé pour lui. Après cela, il fut un peu souffrant et, alors qu'il était sur sa couche, il fut enlevé en esprit et monta devant Dieu. Il se prosterna devant la gloire de son nom, vit sa face et trouva grâce auprès de lui. Notre Seigneur lui dit: « Mon bien-aimé Gabra Masqal, voici que j'ai accueilli ton jeûne, ta prière et toutes les peines que tu as endurées pour moi, et je t'ai donné un pacte: à celui qui fera ta commémoration, à celui qui invoquera ton nom, à celui qui écrira ta vie et qui construira ton sanctuaire je ferai miséricorde pour toi jusqu'à la dixième génération. » Ayant dit cela, il le ramena dans son état (antérieur).

Quant à ses enfants (spirituels), alors qu'il était enlevé, il leur sembla qu'il était *(85v°b)* mort. Lorsqu'il s'éveilla, ils furent effrayés et lui dirent: « Notre père, où as-tu demeuré? » Il leur dit: « Mes enfants, les anges m'ont enlevé et fait monter devant Dieu; j'ai vu les demeures des justes et des martyrs, ils m'ont salué d'un salut spirituel et m'ont dit: 'Notre frère, voici que tu vas venir auprès de nous pour être avec nous et nous, nous viendrons auprès de toi pour accueillir ton âme.' » Quand ses enfants entendirent (cela), ils pleurèrent et se lamentèrent en disant: « Malheur à nous, malheur à nous! Comment nous laisses-tu orphelins? Quel père trouverons-nous qui soit comme toi, qui aime ses enfants comme lui-même? Quand nous avons faim et soif, l'enseignement de ta parole suave nous rassasie et nous désaltère. Quand nous sommes nus, le voile de ta

[31] Citation non identifiée.

tendresse nous réchauffe. » *(86r°a)* Quant à ses enfants, tous étaient accomplis dans la belle conduite, dans le combat (spirituel) et dans la pratique des miracles; certains d'entre eux montaient les lions, certains d'entre eux montaient sur un char de lumière.

Quand notre père Gabra Masqal vit l'abondance des pleurs de ses enfants, il leur dit: « Vous avez assez pleuré, pourquoi vous attristez-vous de ma séparation d'avec vous? Moi je vous laisse dans la main de Dieu et mon âme ne se séparera pas de vous; seulement gardez mon commandement et ne vous en écartez pas, car je vous ai enseigné tout le commandement de Dieu et je ne vous ai rien caché. Mes fils, si vous gardez mon commandement, vous me trouverez à la droite de Dieu *(86r°b)* et nous entrerons ensemble dans le royaume des cieux. Et dans ce monde-ci, rien ne vous résistera; vous vaincrez vos ennemis et ceux qui se lèveront contre vous avec injustice seront confondus. Mais si vous vous écartez de mon commandement, vous obtiendrez malheur et tribulation pour votre corps, condamnation et châtiment pour votre âme. » Ayant dit cela, il mourut le vingt-neuf du mois de ḫedār.

Notre Seigneur Jésus-Christ vint auprès de lui avec ses anges et avec toute l'assemblée des saints avec lui. Notre Seigneur reçut dans sa main son âme sainte; il la salua, la fit monter avec lui au ciel et l'introduisit dans la Jérusalem céleste. Il lui donna la gloire indicible et les délices *(86v°a)* du royaume des cieux — que l'œil ne voit pas, que l'oreille n'entend pas, qui ne sont pas pensées dans le cœur de l'homme — qu'a préparées Dieu pour ceux qui l'aiment. Alors une lumière descendit du ciel et éclaira l'endroit tout entier, si bien que ceux qui virent furent émerveillés.

Après cela, s'étant rassemblés, ses enfants se livrèrent à une grande déploration; ils l'ensevelirent dans un beau linceul, lurent sur lui les Écritures anciennes et nouvelles et l'enterrèrent dans une grande gloire. Que sa prière et sa bénédiction soient avec son bien-aimé Za-Walda Māryām — dans les siècles des siècles, amen —, lui qui a fait écrire pour lui le livre de sa vie, et avec nous tous qui avons confiance en l'aide de sa prière. Qu'il nous dérobe aux tentations de ce monde, *(86v°b)* qu'il nous sauve de la colère du Seigneur Dieu et que (celui-ci) nous visite de sa miséricorde, lui qui juge tout dans son royaume dans les siècles des siècles, amen.

Premier miracle de notre père Gabra Masqal; que sa prière et sa bénédiction soient avec son bien-aimé Za-Walda Māryām dans les siècles des siècles, amen.

Après cela, le quarantième jour après qu'il fut mort, beaucoup de gens se rassemblèrent d'ici et de là pour faire sa commémoration et recevoir sa bénédiction; les frères moines préparaient le pain et la coupe pour la commémoration afin d'(en) donner aux pèlerins. Aussitôt une bénédic-

tion descendit du ciel sur le pain et la coupe au point de remplir la maison et que furent puisées d'une seule jarre quarante coupes. Ceux qui virent cela s'émerveillèrent fort, *(87r°a)* furent stupéfaits du miracle et le racontèrent à tout le monde. Que sa prière et sa bénédiction soient avec son bien-aimé Za-Walda Māryām dans les siècles des siècles, amen.

Deuxième miracle de notre père Gabra Masqal; que sa prière et sa bénédiction soient avec son bien-aimé Za-Walda Māryām dans les siècles des siècles, amen.

Et encore, en ce quarantième jour, un homme voulut apporter de l'eau pour la commémoration de notre père Gabra Masqal, ayant puisé dans le fleuve. Il prit une gourde, alla au fleuve et puisa de l'eau avec elle; mais la gourde se brisa et répandit son eau. Quand l'homme vit cela, il s'affligea grandement; mais quand il se rappela les miracles de notre père, *(87r°b)* il donna de la force à sa foi et adjura la gourde avec la prière de notre père Gabra Masqal. Aussitôt elle se recolla et fut comme si elle n'avait pas été brisée. Portant l'eau, l'homme retourna au monastère et raconta ce miracle à tous ceux qui étaient là; ayant entendu, ils glorifièrent Dieu qui fait des prodiges sur ses saints[32]. Que sa prière et sa bénédiction soient avec son bien-aimé Za-Walda Māryām dans les siècles des siècles, amen.

Troisième miracle de notre père Gabra Masqal; que sa prière et sa bénédiction soient avec son bien-aimé Za-Walda Māryām dans les siècles des siècles, amen.

Il y avait un moine du nom de Gabra Masqal qui s'était fait moine dans le monastère de notre père Gabra Masqal, il était demeuré dans un *(87v°a)* grand combat (spirituel). Après cela, Satan, l'ennemi de tous les biens, le séduisit et il devint un méchant et un meurtrier qui ravissait tout ce qu'il trouvait sur le chemin. Un jour, on s'empara de lui à l'improviste, on le conduisit auprès du gouverneur de la ville et il porta contre lui une sentence de mort et le livra au bourreau pour qu'il lui fît ce qu'il voulait. Les gens dirent: « Tuons-le. » Certains dirent: « Quant à tuer, ne le tuons pas, à cause de ses frères et de ses parents, car il est des notables de la ville; mais arrachons-lui les yeux et coupons sa main droite et son pied gauche. » (Le bourreau) lui fit cela et on l'abandonna gisant.

Cette nuit-là, alors qu'il souffrait et hurlait à cause de la force *(87v°b)* de la douleur qui était sur lui, notre père Gabra Masqal vint auprès de lui et lui dit: « Qu'est-ce qui te fait pleurer ainsi ? » Il lui sembla que c'était un des moines qui lui parlait et il lui dit: « Pourquoi m'importunes-tu alors que je suis dans cette grande souffrance ? Ne vois-tu pas ma main

[32] Cf. *Psaumes* LXVIII, 36.

et mon pied coupés et mes yeux arrachés ? » Notre père Gabra Masqal lui dit: « C'est par ton péché que tout cela t'est arrivé: tu as versé le sang de beaucoup. Seulement, parce que tu as confessé tes péchés et n'as pas dissimulé ta faute devant le gouverneur, je suis venu te soigner, car je suis ton père (spirituel) Gabra Masqal. » Alors il lui toucha les yeux de la main et les guérit, et ils revinrent pour lui comme auparavant; après cela, il soigna sa main, elle fut comme si elle n'avait pas été coupée, et il marcha dans la voie droite. Ceux qui virent et entendirent ce miracle s'émerveillèrent et furent stupéfaits; ils louèrent Dieu et célébrèrent notre père Gabra Masqal, car il est un faiseur de miracles. Que sa prière et sa bénédiction soient avec son bien-aimé Za-Walda Māryām dans les siècles des siècles.

Quatrième miracle de notre père Gabra Masqal; que sa prière et sa bénédiction soient avec son bien-aimé Za-Walda Māryām dans les siècles des siècles, amen.

Il y avait un moine malade qui demeurait à la porte de l'église, car il ne pouvait marcher si ce n'est à petits (pas) ; il avait confiance dans la prière de notre père Gabra Masqal et lui adressait constamment supplications et requêtes pour qu'il le guérît. Un jour, notre père vint auprès de lui *(88r°b)* et lui dit: « N'aie pas peur, tu guériras de ta maladie le troisième jour. » Le moine malade resta à attendre la guérison que lui avait promise notre père chaque fois qu'arrivait un troisième jour. Après cela, le troisième jour de la semaine de Pâques, il fut guéri de sa maladie. Il se tint droit si bien que tous les gens furent stupéfaits quand ils le virent marcher avec ses jambes. Après cela, il resta sept ans à officier (?), étant devenu disciple dans le désert de Waldebbā. Que sa prière et sa bénédiction soient avec son bien-aimé Za-Walda Māryām dans les siècles des siècles, amen.

Cinquième miracle de notre père Gabra Masqal qui remet les fautes et (renonce à) la vengeance, saule planté, verdoyant auprès du cours d'eau, dont les branches atteignent jusqu'au ciel très-haut et dont l'ombrage couvre *(88v°a)* les abords des champs, (qui est) comme Jean le vierge et comme Thomas le lutteur qui a baisé la bouche de la Flamme et a touché l'Emmanuel. Nous aussi, que sa prière nous protège de la mort par la destruction quand nous invoquons son nom et quand nous célébrons sa fête, à tout moment et tous les jours, dans les siècles des siècles, amen.

Or donc on dit que vint à demeurer dans le Tigré un gouverneur orgueilleux et arrogant; par la suite, il envoya dire au monastère de Lagāso, qui est le tombeau de notre père Gabra Masqal: « Donnez-moi le tribut qui me revient, comme tous les monastères qui sont comme vous. » Quand les moines entendirent ce propos, ils délibérèrent avec leur supérieur *(88v°b)* et envoyèrent dire: « Nous sommes des moines

pauvres et nous ne donnons ni redevance ni tribut en dehors de la prière et du 'Notre Père qui es aux cieux'. Si toi tu étais miséricordieux, tu nous donnerais notre nourriture et notre vêtement pour que cela te fût une espérance (céleste). » Quand le gouverneur entendit ce message, il s'irrita fort, grinça des dents et envoya un héraut dans toutes les régions qui étaient sous sa juridiction disant: « Vous tous qui voulez du blé et des vêtements, venez auprès de moi, chez les moines qui refusent mon ordre. »

Après cela, tous ses soldats se rassemblèrent et, surtout, ils vinrent avec des ânes et des sacs: il leur semblait qu'ils trouveraient du butin. Après cela, *(89r°a)* le gouverneur se mit en campagne avec un appareil et des armes considérables et arriva en bas du monastère de notre père; il fit halte auprès du cours d'eau qu'on appelle Māya Qwa'ăt. Quand les moines virent le nombre des soldats et (entendirent) le bruit des chevaux et des mulets, ils prirent peur, entrèrent auprès du tombeau de leur père, frappèrent son sépulcre et, répandant des pleurs, dirent: « Voici que nous allons périr par le fer et, quant à toi, personne n'encensera ton tombeau; mais secours-nous, toi qui secoures et entends: ta prière a puissance et pouvoir. » Ayant dit cela, quand ils sortirent de l'église, ils virent un petit nuage en bordure du ciel; petit à petit, celui-ci s'étendit, devint grand et s'arrêta au-dessus *(89r°b)* des soldats. De ce nuage sortirent du tonnerre, des éclairs et de gros grêlons; ces arrogants en furent fouettés et, par l'abondance de la grêle, leurs chevaux furent mis en pièces (?). Quant à leurs mulets, ils s'enfuirent quand les grêlons et la grêle les frappèrent et parvinrent dans une autre région; d'autres en prirent possession. Quant aux hommes, du fait de la grandeur de la colère de Dieu, ils pénétrèrent sous les arbres, pensant qu'ils les sauveraient, mais les arbres tombèrent sur eux. La pluie ne tomba pas dans une autre région, ni à droite ni à gauche; quant à la grêle, elle resta au-dessus d'eux jusqu'au lendemain.

Lorsque ce fut le lendemain, ils séchèrent leurs vêtements et leurs armes; *(89v°a)* ils firent une grande supplication et dirent à leur gouverneur: « Ramène-nous dans notre pays pour que ne nous arrive pas quelque chose qui soit plus grand que cela. » Le gouverneur dépêcha auprès des saints, disant: « J'ai vu le miracle et prodige que Dieu a fait pour vous; il m'a frappé avec l'eau de la grêle et je n'ai rien à ajouter, si ce n'est qu'il a diminué mes biens. Seulement pardonnez-moi, à moi qui ai fauté contre vous; je ne m'approcherai pas, dorénavant, de la limite de votre terre. » Ils lui dirent: « Va en paix, seulement que Dieu soit béni, lui qui nous a sauvés de ta main par la prière et par la requête de notre père Gabra Masqal. » Après cela, chacun revint dans sa région en s'émerveillant et narrant ce qui lui était arrivé.

(89v°b) Voyez donc, mes frères, ce miracle qu'a fait notre père pour secourir ses enfants: il a frappé ses ennemis avec des grêlons et des éclairs au temps de l'été et non dans la saison de l'hiver. Ce miracle est semblable au miracle de Moïse qui brisa les (arbres des) champs du peuple avec des grêlons pour confondre le roi et délivra son peuple de la servitude de Ramsès[33]. Que pour nous aussi la prière de ce juste soit une sanctification, nous délivre de toute destruction et nous bénisse du signe de la Sainte Trinité, le jour de sa fête sainte, quand nous présentons la louange. Que la prière et la bénédiction de notre père Gabra Masqal soient avec son bien-aimé Za-Walda Māryām et avec son scribe Walda Yonās dans les siècles des siècles, amen.

SUMMARY

In the intense wave of evangelization the province of Tigre underwent in the 14th c., the monastic movement played a seminal role. Gabral Masqal figures among the number of those offspring of prominent Christian families who embraced at an early age, still in childhood, the monastic life. He received a thorough religious formation and then, having become an accomplished monk, founded a monastery, gathered around himself numerous disciples, maintained close relations with other holy personages of the time, and kept in awe the sometimes aggressive civil powers. His *gadl*, with its resulting miracles, gives a clear picture of one of those "soldiers of God" that fashioned Medieval Ethiopia.

141 boulevard du Montparnasse
75006 Paris
France

Gérard Colin

[33] Cf. *Exode* IX, 25; XII, 37.

Mariam de Ghantuz Cubbe

La lettre du Patriarche Maronite Šamūn Butros de Ḥadeṯ au Pape Léon X (1515)

Les documents émanant des patriarches maronites parvenus jusqu'à nous sont peu nombreux, pour tout le Moyen Âge et jusqu'à la fondation du Collège Maronite de Rome (1584), abstraction fait des écrits attribués à Jean Marūn[1], premier patriarche suivant la tradition, et des annotations marginales qu'on trouve en certains manuscrits utilisés jadis au patriarcat maronite[2], et qui sont, par ailleurs, très concises et de caractère occasionnel, de façon qu'on n'en peut tirer que très peu concernant la vie et l'organisation intérieure de l'Église maronite.

C'est à cause de cela qu'a une valeur remarquable, pour nous, une longue lettre adressée au pape Léon X par le patriarche Šamūn Butros de Ḥadeṯ[3] (8 mars 1515), contenant la profession de foi de ce patriarche maronite, ainsi que plusieurs renseignements sur la vie et les usages de son Église, faisant suite à une requête du pape, qui, ayant vu paraître à Rome un envoyé du patriarche, demandant pour ce dernier la confirmation de son élection et le *pallium*, et n'ayant en ses mains qu'une lettre de présentation de la part du gardien du couvent des Franciscains à Beyrouth, avait demandé des informations plus détaillées autant au père gardien, frère Marc de Florence, qu'au patriarche maronite lui-même[4].

---

[1] Pour les œuvres attribuées à Jean Marūn, v., les deux introductions à l'édition du texte syriaque et à la traduction française, par M. Breydy, Jean Maron (1988), *passim*.

[2] Pour une vue d'ensemble de ces annotations, v., les traductions latines publiées par Anaissi (1921), pp. 23-29; 32-33; éditions des textes syriaques avec traduction latine: Assemanus (1719), pp. 307-308; Assemanus (1742), pp. XXVIII-XXIX; XXXIII-XXXIV (textes syriaques) et 17-19, 25-28 (trad. latine); en outre, pour deux inscriptions du Moyen Âge sur les murs de l'église du monastère Notre-Dame d'Iliğ, ancienne résidence patriarcale maronite, v., Desreumaux, *Études Bibliques*, *passim*.

[3] Pour ce patriarche, v., Dib (1962), pp. 99-100. Deux annotations tracées sur la marge d'un très ancien évangéliaire, utilisé jadis au patriarcat maronite, remontent à ce patriarche, l'une étant, justement, une liste des cadeaux envoyés par le pape Léon X (v., Assemanus [1742], pp. XXX-XXXII; 21 et 23; Anaissi [1921], pp. 32-33). L'évangéliaire en question est l'évangéliaire de Rabboula (VI[e] siècle), qui est, à présent, conservé à la bibliothèque Médicea-Laurenziana de Florence, plut. I, 56 (v., pour ce manuscrit, Cecchelli-Furlani-Salmi [1959], *passim*; Leroy [1964], pp. 139, 155-157).

[4] Pour un aperçu général de ces événements, v., Wadding (1933), pp. 805-820 (avec édition des Bulles papales et transcription d'un morceau de la lettre qui nous intéresse, pp. 809-811); Dib (1962), pp. 63-64; Cubbe (1986), pp. 150-152.

La lettre du patriarche nous a été conservé en Latin, parmi les manuscrits d'une ancienne bibliothèque romaine, la bibliothèque Vallicelliana. On n'a pas de connaissance, jusqu'à présent, d'un éventuel original écrit en Arabe ou en Syriaque, qui pourrait avoir été perdu, ou bien, n'être jamais parvenu à Rome, se pouvant que la lettre du patriarche ait été traduite en Latin en Orient, de toute probabilité par les Franciscains de Terre Sainte, qui jouèrent un rôle important comme intermédiaires entre le pape et le patriarche.

En effet, on comprend très bien, par les lettres de Léon X, que le patriarche n'avait envoyé, au commencement, aucune lettre, mais qu'il avait chargé le gardien du couvent des Franciscains de Beyrouth d'écrire au Pape de sa part[5]. La raison en était, de toute probabilité, le fait que le patriarche maronite ne savait pas écrire en Latin ou en Italien.

Léon X, en vérité, invitait le patriarche à écrire même en sa propre langue, précisant que « en notre ville, qui est la ville principale du monde entier, et dans laquelle fleurissent tous les études, nous avons des nombreux spécialistes et interprètes de la langue arabe »[6]; puisque, cependant, il confiait toute l'affaire concernant les Maronites aux soins du gardien des Franciscains de Beyrouth, on peut bien supposer que ce dernier ait pourvu directement à la traduction de la lettre patriarcale, d'autant plus que le pape lui demandait explicitement une traduction latine de l'éventuelle lettre du patriarche[7].

[5] «Ex literis dilecti filii Marci de Florentia Ordinis Minorum Oservantiae, loci Sancti Salvatoris Biruthi in Syria Guardiani cognovimus ... Te Ven. praesidem nationis Maronitarum, gentis christianae atque catholicae, et vero fidei cultu quem S(ancta) R(omana) servat Ecclesia in nullo aberrantis, regere eos populos ... integritatis et probitatis et religionis exemplo ... Tuas autem literas nullas habebamus, et is homo quem ad nos misisti, licet et bonus ut possumus judicare et prudens, tamen unionis plenam nobis fidem ... non faciebat » (« De la lettre du fils bien-aimé Marc de Florence de l'Ordre des Mineurs Observants, Gardien du lieu du Saint Sauveur à Beyrouth, en Syrie, nous avons appris que tu, chef vénérable de la nation des Maronites, population chrétienne et catholique, et qui ne s'éloigne pas de la vraie foi, conservée par la Sainte Église Romaine, gouvernes ces peuples-là par une intégrité et probité et religiosité exemplaires ... Cependant, nous n'avions aucune lettre de toi, et quoique l'homme que tu nous a envoyé soit, suivant ce que nous pouvons juger, bon et prudent, cependant il ne nous donnait pas une pleine garantie de ton union [à notre Église] ») (Lettre au Patriarche du 25 mai 1514, éditée en Anaissi [1911], pp. 27-29, ici, pp. 27-28). V., aussi, la lettre à frère Marc de Florence (Anaissi [1911], pp. 25-26) et celle à la nation maronite (Anaissi [1911], pp. 29-30).

[6] « In hac nostra Urbe orbis principe et omnium doctrinarum studiis florentissima, multos habebimus arabicarum notarum peritos et interpretes » (lettre au patriarche, cit., Anaissi [1911], p. 28).

[7] « Quae omnia in forma autentica habere cures, et habita opportunitate temporis illa etiam in idiomate arabico simul, et latino per fratres ad nos mittas » (« Et prends soin d'avoir tout cela en forme authentique, et, s'il y a le temps, de nous l'envoyer, par les frères, en langue arabe et en langue latine au même temps ») (lettre à frère Marc de Florence, cit., Anaissi [1911], p. 26).

La version latine de la lettre est, de toute façon, bien connue, ayant été éditée plusieurs fois avec des autres documents ayant trait au pontificat de Léon X[8], et, enfin, en 1921, par Anaissi, dans sa *Collectio Documentorum Maronitarum*[9]. C'est sur ces éditions, contrôlées, cependant, sur le manuscrit de la bibliothèque Vallicelliana, C 20, ff. 47r-52v[10], que j'ai fondé ma traduction.

L'intérêt de la lettre réside dans la richesse de renseignements qu'elle fournit touchant la vie de l'Église maronite[11], et ceci à la fin de l'époque de la domination des Mamelouks, caractérisée, en effet, par une grande obscurité dans l'histoire de cette Église[12]. Il s'agit, en outre, d'un document émanant des Maronites eux-mêmes, à une époque antérieure à la fondation du collège maronite de Rome, et, donc, avant le commencement du procès de latinisation des Maronites, même si on peut, parfois, supposer que les Franciscains aient exercé, en quelques endroits, une certaine influence latinisante.

Mon but est, ici, surtout celui de rendre accessible la lettre à ceux qui s'intéressent à l'histoire des Maronites et n'ont pas de familiarité avec le Latin. Je ne me propose, donc, pas d'étudier ce document d'une façon exhaustive, mais, plutôt, de le mettre à disposition d'autres chercheurs. Je me suis, par conséquent, bornée à accompagner ma traduction par ces annotations qui me sont parues nécessaires pour une correcte compréhension du texte, et à la faire suivre par quelques remarques touchant des questions qui sont spécialement proches à mes études et à mes intérêts, m'attendant que des autres spécialistes y ajoutent les leurs.

[8] Raynaldus (1760), pp. 87-91; Mansi (1902), coll. 1003-1010.

[9] Anaissi (1921), pp. 33-42.

[10] Sur la première feuille de ce manuscrit on lit : « Codex saeculi XVI » (Codex du XVI[e] siècle) ; suivant l'indication qu'on y lit à la f. 6r, le manuscrit contient des documents copiés d'un manuscrit de la bibliothèque Vaticana, « de antiquissimo descripto » (« écrit depuis un temps très ancien »).

[11] Nous avons, en effet, une lettre du prédécesseur du patriarche Šamûn au pape Calixte III, écrite à l'occasion de la visite aux Maronites d'un autre franciscain envoyé par le pape, frère Alessandro Ariosti (1475), mais cette lettre s'occupe surtout des mauvais traitements infligés aux Maronites par les Mamelouks et pas de l'organisation interne de cette Église (v., Da Civezza [1861], pp. 273-284 ; Dib [1962], p. 99).

[12] Dib (1962), pp. 89-103.

Sommaire[*]

(1) Profession de foi en Dieu et adresse solennelle au pape.
(2) Le patriarche se qualifie.
(3) Profession de Foi en la Trinité.
(4) Évocation de l'Annonciation et Profession de Foi en Jésus le Messie.
(5) De quelle façon on prépare le saint chrême chez les Maronites.
(6) L'élection du patriarche.
(7) Très rapide allusion à la Liturgie des Heures et à la Messe chez les Maronites.
(8) Attributions du patriarche et rituel de l'intronisation du nouveau patriarche.
(9) Description des ornements liturgiques en usage chez les Maronites.
(10) Le patriarche demande au pape la confirmation de son élection, ainsi que l'envoi de vêtements pontificaux.
(11) Le patriarche rappelle brièvement la mission auprès de son Église de deux religieux franciscains.
(12) Le patriarche demande l'intervention du pape auprès de l'évêque latin du lieu pour la restitution de certains canonicats du ressort des patriarches maronites dans l'île de Chypre, et auprès des Vénitiens, en faveur des Maronites résidents dans cette même île.
(13) Le patriarche demande au pape des indulgences pour son peuple et des lettres pour le « Seigneur des Maronites ».
(14) Le patriarche présente au pape l'envoyé chargé de lui faire parvenir la lettre et prend congé.

Texte

(1) Celui que le ciel et la terre adorent, qui, par ses pieds, aplanit la mer, le très puissant, le vrai, que nous louons comme le très savant, dont le nom est béni, fondement et aide, doué de grand renom et gloire, Celui-ci, nous adorons; Dieu le très haut, pourvu d'une telle bonté[13] céleste, qu'Il a élevé les cieux et les a embellis par la lumière; à Lui nous demandons sécurité et pardon; à Lui, qui a disposé les temps suivant un ordre sûr, et, par les prophètes, nous a appris la doctrine à suivre et à pratiquer; dont la familiarité est meilleure que l'or et l'argent; qui a voulu, aussi, et ordonné que nous suivons celui qui a été élu par la Lumière, le père illustre et très bienheureux, porte et indicateur du droit chemin, guide des guides, qui voit les âmes pécheresses, qu'il peut, aussi, arracher aux peines[14]; devant lequel, à cause du salut et de la voie au salut, tout le monde s'agenouille, notre père et notre seigneur, celui qui rappelle à la vie nos âmes, le vicaire du Père très haut, celui qui occupe le trône de Rome, notre seigneur le pape Léon, pape de Rome, que le Dieu très puissant et très haut fasse prospérer son nom et nous fasse participer à son bonheur et à ses très saintes prières. Amen.

[*] Le sommaire et ses titres, ainsi que la subdivision de la lettre en des paragraphes numérotés correspondant a ces titres, ne se trouvent pas dans le document originaire, mais servent à faciliter la lecture et les citations faites dans le commentaire.

[13] Le Latin a "gratia", mais il me semble, ici, plus à propos le mot "bonté", d'autant plus qu'on peut supposer que le mot originaire ait été le syriaque ܛܝܒܘܬܐ (*taybwtā*), qu'on traduit autant par "grâce" que par "bonté". L'Arabe a la même racine, طيب, avec à peu près la même signification, mais surtout dans le sens de bon, bonté, bonheur, béatitude.

(2) Nous, donc, — le soumis[15] Pierre patriarche, qui siège sur le siège apostolique de Dieu, patient, élu[16], auquel tient à coeur la réforme[17] des Églises de Dieu, lequel embrasse, par Sa bienveillance, non pas seulement le patriarche Pierre, mais, aussi, celles parmi les créatures qui suivent Pierre lui-même, lequel suit ce que le Christ Lui-même a dit au bienheureux Pierre: "Tu est Pierre et sur ton nom j'édifierait mon Église" — ceci est ce que nous croyons, et, par un culte continuel, nous célébrons les Heures Saintes[18], et, quant à ce qu'a ordonné Dieu, le Créateur, nous aimons ses saints préceptes.

[14] Cette sentence nous laisse comprendre que le patriarche était renseigné à propos des indulgences que le pape accordait; de toute probabilité il avait été renseigné par les Franciscains de la Custodie de Terre Sainte.

[15] Le Latin a, ici, "subditus", "sujet", mais il se peut que le traducteur ait voulu rendre par ce mot le syriaque ܡܚܝܠ (*mahyl*) "humilis", qu'on trouve après le nom du patriarche dans le sceau patriarcal (v., à titre d'exemple, les spécimens du sceau patriarcal maronite conservés dans les archives de la congrégation "de Propaganda Fide" à Rome, SOCG, vol. 128, ff. 39v et 46v; *Lettere di lingua staniera*, vol. 180, ff. 113v-171r). Le mot "subditus" aurait pu avoir été choisi, dans la traduction, pour satisfaire les exigences de Rome

[16] Pour comprendre pleinement le sens de ces adjectifs il faudrait connaître la lettre dans sa langue originale.

[17] L'idée de la réforme de l'Église a été, de toute probabilité, suggérée au patriarche par les Franciscains ou par des autres Latins; en effet, cette expression semble appartenir au vocabulaire de l'Église latine de l'époque; il suffit, à ce propos, de rappeler qu'elle revient justement dans les documents ayant trait au Ve concile du Latran, ce même concile pendant lequel un envoyé du Patriarche maronite se rendit auprès de Léon X (v., l'histoire de ce concile en Hefele [1917], pp. 396-548, où on cite les documents conciliaires et on rencontre très souvent l'idée de réforme). On voudrait savoir quel est le mot syriaque ou arabe qui se trouvait dans l'original et a été traduit par le latin *reformatio* (« réforme »).

[18] Il y a, ici, de toute probabilité, une allusion à la célébration de la Liturgie des Heures; peut-être, le patriarche veut souligner la ferveur avec laquelle le culte quotidien était célébré dans son Église; en effet, chez les Maronites, la Liturgie des Heures est célébrée, par une ancienne coutume, avec la participation des fidèles, dans les jours fériaux aussi (v., Breydy [1960], pp. 108-122).

(3) Nous croyons en un seul Dieu et en les trois Noms[19] bénis. Nous croyons avec une foi ferme en trois Personnes saintes, l'unique Dieu, l'unique Créateur, l'unique Adoré, l'unique Roi, l'unique Infini, l'unique Puissant, l'unique très Fort, unique dans la Trinité; un Dieu unique et trois Personnes, l'unique Créateur des cieux et de toutes les choses qui sont en eux; de la terre, et toutes les choses qui sont en elle, et le Créateur de toutes les choses visibles et invisibles; Dieu vivant, éternel, le très ancien, pur, immaculé, qui n'a ni commencement ni fin; dont les profondeurs sont secrètes, les dons publiques; qui ne vieillit pas, et n'est pas changé, ni secoué; qui est inaccessible et invisible; dans lequel il y a une bonté[20] infinie; qui ne peut pas être mesuré ni devenir meilleur, ni a jamais été, ni peut l'être, diminué dans ses dons, et qui est l'unique Dieu qui va régner dans son règne éternel pour l'éternité. Il est Dieu qui a puissance sur toute chose, Créateur de toute chose. Il a créé le ciel et l'a élevé; Il a créé la terre et l'a établie; il a créé la mer et l'a remplie; le monde entier, Il l'a fait parfait et, tout entier, Il l'a soumis à Son gouvernement, et il s'est assis au sommet du ciel; Il a créé l'homme et l'a aimé au-dessus de toute chose, et Il lui a fait don de toute sorte de biens.

Il est Dieu au commencement, au milieu et à la fin; Il n'a ni commencement, ni milieu, ni fin; Il est vivant pour l'éternité, Il est lumière, et vérité, et sapience; Il est sans avarice munificent; sans changement ferme; sans faiblesse fort; Il est l'aide des indigents, et n'abandonne pas ceux qui espèrent en Lui: Il est la lumière vraie; Il unit à Soi les justes, repousse les injustes; Il accueille les pénitents et ceux qui demandent d'être pardonnés. Il est le Dieu vrai, juste, et donne en récompense aux justes la gloire éternelle, céleste; aux injustes, Il donne la peine des ténèbres infernales.

Celui-ci est le vrai créateur, auquel et dans lequel il faut que tout le monde croit et qu'on adore et loue toujours Son Nom béni: Il est un seul Dieu et Il est trin: Père, et Fils et Saint-Esprit, trois Personnes, un unique Dieu. Et ainsi nous croyons qu'Il est le Très-Haut, l'unique Créateur dans l'unité; un Dieu seul, Créateur et non pas créé, qui, par Sa miséricorde, a délivré Adam avec sa postérité. Que le Nom de Dieu soit béni.

(4) Il (Dieu) envoya Gabriel, le chef insigne des anges du paradis, à la Vierge immaculée, remplie de grâce, pieuse, éminente pour sa pudeur, Marie la bénie. Gabriel salua la Dame: le Seigneur de la sapience, insigne au-dessus des savants, a choisi Elle seule comme habitation pour le Seigneur[21].

---

[19] L'usage d'indiquer Dieu par le mot "Nom" est un usage judéo-chrétien (v., Daniélou [1958], p. 200), conservé par les Chrétiens orientaux.

[20] Pour ce mot, qui est, en Latin « gratia », v., *supra*, n. 14.

[21] En Latin « Dame » est *Domina* et « Seigneur », *Dominus*; il y a, donc, une correspon-

Gabriel entra chez Elle, et, s'étant tout de suite agenouillé, avec un visage respectueux et humble, annonça l'Incarnation du Dieu très-haut et tout-puissant, la nouvelle de l'avènement du Messie, précieuse et très heureuse pour le genre humain. L'ange la salua et dit: "Le Seigneur est avec Toi, Tu est bénie parmi les femmes".

Et lorsqu'Elle entendit l'ange, avec une grande humilité Elle répondit: "S'il plaît au Seigneur, que Sa volonté soit faite".

Et la Vierge conçut le Fils de Dieu sans germe, et Dieu devint un homme humain, et Dieu fut dans un corps humain, et dans une âme humaine, revêtu de chair humaine: Il naquit, mais Il ne fut pas créé[22]: Il est lui-même le Créateur et, avant toute créature, il fut engendré par le Père tout-puissant, et il créa la glorieuse Vierge, la noble Marie, qui le porta dans l'utérus pendant neuf mois. Il est le Dieu vrai, le Fils unique, l'unique créateur; le vrai Dieu[23], la vraie lumière, Vérité dans sa totalité, sans tromperie, sans incertitude, qui pourvoit à tout le genre humain et

---

dance parfaite entre les deux mots, qui souligne la "seigneurie" de Marie; de l'autre côté, on sait que, dans le monde de langue syriaque, on souligne le rapport entre le nom Marie ܡܪܝܡ (*Maryam*) et le mot ܡܪܝܐ (*marya*), qui signifie "Seigneur"; d'après le patriarche de l'Église d'Orient, Timothée I († 823), "Le nom *Maryam* dérive du nom *marya* signifiant "seigneur"; donc le Messie, Notre Seigneur, est Seigneur et Dieu, par nature, à cause du Père, et Seigneur, aussi, à cause de Marie, qui l'a engendré" (Timothei [1914-1915], vol. 30, p. 246 (texte syriaque); vol. 31, p. 170 [trad. latine]).

[22] D'après le texte en nos mains, le patriarche semblerait faire allusion, par *fuit natus*, à la naissance humaine de Jésus, puisque cette partie du texte, dans son ensemble, a trait à cette naissance, tandis que, dans le symbole, les mots « engendré et non pas créé » se rapportent à la relation entre Dieu le Père et Son Fils. Nous ressentons, ici, le manque du texte original, syriaque ou arabe, de la profession de foi du patriarche : le latin a *fuit natus*, à la lettre, « naquit », tandis que, peu après, on lit que le Fils *genitus est a Patre omnipotente*, « fut engendré par le Père tout-puissant ». Sur la base du texte latin, on peut, donc, supposer une distinction entre le verbe « naître », signifiant la naissance humaine, et le verbe « engendrer », signifiant la génération divine, mais il pourrait s'agir d'une maladresse du traducteur, qui rendit par deux verbes latins différents la racine sémitique WLD, utilisée, en Syriaque et en Arabe, autant pour indiquer la naissance humaine, par Marie, que la génération divine. En ce dernier cas, le symbole aurait été repris à la lettre par le patriarche, ce qui paraît l'hypothèse la plus probable, puisqu'on n'utilise pas, d'habitude, en Arabe et en Syriaque, une racine autre que WLD. Il faudrait, donc, traduire aussi le latin *fuit natus* par « il fut engendré » et considérer l'affirmation du patriarche, « il fut engendré, mais il ne fut pas créé », comme une citation exacte du symbole de Nicée, se rapportant à la génération divine du Fils, ce qui semblerait, d'ailleurs, confirmé par les mots qui suivent immédiatement : « Il est lui-même le Créateur et, avant toute créature, il fut engendré par le Père tout-puissant, et il créa la glorieuse Vierge, la noble Marie ».

Qu'on choisisse, de toute façon, une version ou l'autre, la différence revient à une nuance, le but du discours paraissant, dans les deux cas, celui de souligner la génération divine de Jésus et le fait qu'Il ne peut, d'aucune façon, être considéré une créature.

[23] En l'absence du texte originaire, nous ne sommes pas à même de savoir si cette expression et celle qui la précède de quelques mots, qui résultent identiques en Latin, traduisent deux expressions identiques dans l'original aussi.

qui voit toute créature; dans sa main est la vie et la mort et, après la mort, il donne la vie. Rien, ou dans le ciel, ou dans la terre, ou dans la mer, est caché à son regard. Il est Dieu, (et) Il est un homme humain, immaculé: Il est la lumière dans le paradis céleste. Il est notre Bien, notre Salut, la Voie de notre vie, la Porte de notre vie, la Source de notre vie perpétuelle, et nous croyons et retenons par une foi ferme qu'il est notre Dieu Jésus, le Messie.

Nous, humbles et qui désirons la prospérité et l'exaltation de la foi catholique, et d'être délivrés, et que notre prière soit exaucée par Lui, à la même façon qu'Il a exaucé la voix de ceux qui avaient faim, et Il leur a donné du pain en abondance, nous savons que Sa miséricorde est infinie: Il a été crucifié pour nous, Il est mort et Il a été enseveli, Il est ressuscité le troisième jour et Il est monté au ciel, et Dieu le Père l'a fait siéger à Sa droite, et Il est descendu aux enfers, et Il a délivré les justes et toute Sa génération, et Il va venir de la droite du Père pour juger les vivants et le morts. Juge juste, Il va donner aux justes le prix qu'ils méritent et aux injustes suivant leurs actes, et Il va rétribuer chacun suivant ses actes.

Et nous croyons, à la même façon que la Sainte Église, qui est l'unique Église, dans l'absolution et la rémission de nos péchés, et attendons la résurrection dans le jour du jugement des vivants et des morts, après quoi nous aurons la vie éternelle. Amen.

(5) L'huile du saint chrême qui, avec le saint baptême, délivre de la mort, comme l'a dit Notre Seigneur Jésus le Messie, "celui qui sera baptisé sera sauvé, celui qui ne le sera pas, ne verra pas la gloire de Dieu"[24], nous le préparons de cette façon[25]: en premier lieu, nous prenons six livres d'huile vierge et quatre mesures, ayant un poids établi, de musc bon et parfait et toutes les mixtures extraites du musc; deux mesures pareilles de crocus excellent que les Génois apportent; dix mesures de styrax, que nous avons l'usage de faire brûler en l'honneur de Notre-Dame; huit mesures d'ambroisie parfaite; quinze mesures de mastic; dix-sept mesures d'encens blanc; dix-huit mesures de roses; sept mesures de cinnamome parfait; neuf mesures de racines mélangées; d'onguent de baume de la grande et illustre ville qui est appelée le Caire, qui, posé sur la

[24] Mt XVI, 15-16.

[25] Le pape, en écrivant au gardien des Franciscains de Terre Sainte, avait demandé plusieurs renseignements; entre autres choses, il avait recommandé de s'assurer que les rites des Maronites ne fussent pas discordants de ceux de l'Église romaine; plus tard, en effet, en répondant à la lettre du patriarche, le pape va l'exhorter à ne pas préparer le saint chrême qu'avec l'huile et le baume (v., sur cette question, Cubbe [1986], pp. 169-170; 173); d'ailleurs, déjà Innocent III, dans la Bulle envoyée aux Maronites, leur avait adressé une exhortation semblable (Anaissi [1911], p. 3). Comme on comprend de la lettre, les Maronites étaient, cependant, liés à une autre tradition, pour eux beaucoup significative.

main, pénètre jusqu'à l'autre côté et, plongé dans l'eau, tend vers le fond, et qui naît des arbres qui ont poussé en ce lieu où les vêtements de notre Seigneur Jésus le Messie enfant étaient lavés[26] et qui dépasse tous les baumes qu'on peut trouver sur la terre, de ce baume, je dis, vingt et une mesures.

De toutes ces choses, ce qui doit être haché est haché à part, dans un récipient propre, et tamisé par une toile de soie et mélangé avec l'huile vierge, dont nous avons parlé. Enfin il est filtré par une toile blanche et propre, après quoi on le cuit dans un vase neuf, ou qui déjà auparavant ait été réservé pour ces usages; les signes en sont des papiers écrits pour ces usages, des images de saints et des tables de livres. Après que le vase a bouilli, on filtre le liquide quinze fois avec une certaine toile de soie.

À tout cela assistent le patriarche, les prélats, les diacres, les sous-diacres et soixante-douze prêtres, dont dix sont choisis pour rester debout, et, parmi ceux-ci, quatre chantent ensemble l'évangile; deux l'épître, et deux autres chantent ensemble les psaumes de David, et tous soufflent ensemble sur les aromates susdits[27]. L'un des prélats reste debout, avec la croix, ayant devant soi les diacres et les sous-diacres, habillés des vêtements sacrés et portant dans la main le bâton[28]. Sont présents, aussi, soixante-douze prêtres[29], dont vingt-quatre, douze desquels pourvoient à faire brûler les parfums, et douze à agiter les vans.

Entre-temps, le patriarche est assis, avec sept prélats, et, une fois cuit et filtré l'huile, tout de suite le patriarche, les prélats, les diacres, les sous-diacres, et tous les prêtres, chacun suivant sa dignité, habillés de vêtements sacrés, se tiennent debout devant l'autel, chacun à sa place, autant ces vingt-quatre dont nous avons dit, soufflant et éventant les arômes, que l'archevêque, la croix devant lui et le bâton dans sa main. Tous, attentifs et les yeux pleins d'intérêt, observent la cérémonie, et res-

[26] Il y a, ici, une allusion à une tradition existant dans une localité de l'Égypte, à 10 km de la ville du Caire, al-Maṭariyya; cette tradition, dont on trouve un écho dans une interpolation présente dans une version de l'*Évangile Arabe de l'enfance*, est attestée à partir du XIIIe siècle, aussi par plusieurs voyageurs européens (v., l'introduction de P. Peeters en *Évangiles Apocryphes* [1914], pp. XXVII-XXVIII; trad. française du texte en question, p. 28; description des lieux et des dévotions qu'y étaient pratiquées par un pèlerin français du commencement du XVIIe siècle, en Boucher [2009], pp. 47-51, où, à la n. 112, pp. 48-49, l'éditeur, C. Sensi transcrit des autres descriptions de la même localité, dont la plus ancienne remonte à 1347).

[27] De toute probabilité, l'acte de souffler rappelle le souffle créateur de Dieu.

[28] De toute probabilité, il s'agit du bâton auquel s'appuyaient les ecclésiastiques et, aussi, les fidèles plus âgés pendant les célébrations religieuses, auxquelles on assistait, de règle, debout (v., Dib [1919], p. 22; Hayek [1964], p. 137).

[29] On ne comprend pas s'il s'agit de ceux dont on a fait mention auparavant, ou bien d'autres; étant donné, cependant, qu'on a décrit les tâches seulement de dix parmi les soixante-douze déjà mentionnés, il semble de pouvoir penser qu'il s'agit encore d'eux.

tent sans nourriture et sans boire pendant trois jours et autant de nuits, depuis la deuxième férie de la Grande Semaine, au matin, jusqu'à la cinquième, dans l'après midi[30].

Par toutes ces cérémonies que nous avons dit, consacrons le saint huile nous, les pauvres Maronites, délaissés, méprisés, subjugués par les infidèles, abandonnés à l'oubli, immensément éloignés des règnes et des domaines des Chrétiens et toujours obéissants à notre sainte mère l'Église romaine et au pape; de plus, nous respectons et gardons tout ce que la sainte mère l'Église romaine a établi, et, pour cette Église et pour notre seigneur, le bienheureux père le pape Léon bien-aimé, et qui remplace sur la terre Dieu, nous prions Notre Seigneur toujours dans les heures saintes et, du fond du coeur, nous aimons le saint siège du glorieux Pierre, que Dieu l'exalte.

(6) Ensuite, quant à l'élection du patriarche des Maronites, à propos de laquelle demande d'être renseigné notre seigneur et père bienheureux le pape Léon, voulant savoir de quelle façon il est créé et atteint la grâce et le bonheur du siège qui est au-dessus des sièges des prophètes, nous la faisons ainsi:

Lorsque le siège patriarcal est vacant, douze prêtres bons, pudiques, catholiques, dont nous savons auparavant qu'ils ont été destinés à cette tâche, tout de suite après que le patriarche a trépassé, sont renfermés dans un monastère qui est affecté à cet usage et qui est appelé monastère[31] Sainte Marie[32], chacun dans sa cellule, sous une surveillance telle qu'ils ne puissent voir ou parler avec aucune autre personne. Chacun de ceux-ci reçoit douze papiers et rend chaque jour un papier sur lequel il écrit le nom de celui qu'il élit ce jour-là comme patriarche, et lorsqu'ils s'accordent tous sur un seul nom, par la grâce de Dieu et pas par leur volonté, tout de suite se réunissent les prélats, les diacres et les sous-diacres et tous les prêtres, et notre nation[33] toute entière, et établissent l'élu sur le siège bienheureux, sur lequel siège aujourd'hui le serviteur du Messie Pierre, patriarche dans le siège des prophètes, qui est la citadelle de la foi, et tient dans la main[34] les pauvres et délaissés Maronites, qui ont toujours gardé la foi chrétienne et qui la gardent et la garderont, humbles et obéissants à la sainte mère l'Église romaine, et à notre seigneur et père le pape, et à tous ses ordres, dans le service du Messie.

(7) Le rite de nos Offices Divins, que notre seigneur et père le pape bienheureux Léon ordonne d'exposer, est semblable en toute chose au rite de toutes les Églises qui suivent les dispositions de la sainte mère l'Église romaine, et puisqu'il faudrait beaucoup de mots pour raconter tout d'une façon détaillée, nous allons dire dans quelques mots qu'il est certainement semblable au rite de tous les bons Chrétiens. En effet, après les Offices de nos heures, nous chantons nos Messes d'une façon convenable et suivant cette musique que nos pères anciens bénis établirent, par la grâce concédée à eux par Dieu, et nous observons cette manière (de célébrer) dans la célébration de la Messe et dans toutes les fêtes sacrées; suivant cette façon de célébrer, aussi, le Patriarche maronite offre le Saint Sacrifice.

(8) Celui qui vient d'être créé patriarche obtient de Dieu trois grâces: la première c'est que tout le monde est soumis à son joug; la deuxième c'est que, s'il dit qu'il faut faire quelque chose, il faut lui obéir tout à fait; la troisième c'est qu'il n'est jamais permis à personne de contredire à ce qui a été décrété ou fait par lui. En outre, à partir du moment où il a été créé et élevé, jusqu'au premier jour de fête qui suit, il est confirmé et on lui prête serment et tous les prélats ainsi que la nation toute entière lui font acte d'obéissance. Et, en ce saint jour de fête, après que trois Messes ont été célébrées, le chef du choeur et, avec lui, tous les diacres et tous les prêtres avancent jusqu'au maître-autel, en conduisant avec eux le patriarche élu, que tous les prélats suivent. Alors ils le font siéger devant l'autel, et, ensuite, ils l'habillent avec les vêtements sacrés, en imposant sur sa tête une mitre nouvelle, après lui avoir enlevé les habits qu'il utilisait auparavant. Ces choses accomplies, le chef du choeur et tous les autres, que nous avons nommés, plient le genou, avec tout le peuple, devant l'élu, et alors le chef du choeur, à haute voix, s'adresse à lui par ces mots: "Le Saint-Esprit a voulu que tu soit patriarche et père au-dessus de tous les pères dans la dignité du siège des prophètes bénis et que tu tiens le lieu du Christ et de son vicaire, saint Pierre, et tu seras père sur nous".

[30] Si on prend cette indication à la lettre, il faut entendre depuis le matin du mardi, jusqu'à l'après-midi du vendredi, mais il faut se rappeler que le lundi est indiqué, suivant l'usage libanais, comme « le deuxième jour », et jeudi comme « le cinquième jour ». On peut se rendre compte de cet usage en consultant, aujourd'hui, quelconque calendrier imprimé au Liban. Si cet usage était déjà en vigueur à l'époque où notre lettre fut rédigée, le jeûne durait depuis le matin du lundi jusqu'à l'après midi du jeudi de la Grande Semaine, ce qui semblerait plus logique, puisque le Saint-Chrême était, d'habitude, consacré le jeudi saint (v., Dib [1919], p. 131).

[31] En Latin "domus". C'est la traduction littérale du syriaque et arabe *dayr*, mot qu'on utilise pour indiquer les monastères, mais qui signifie, à la lettre, "habitation", "maison" et, pour cette raison, a été traduit par "domus".

[32] Il s'agit, de toute probabilité, du monastère patriarcal de Qannoubin, qui est dédié à la Vierge.

[33] En Latin "respublica". Ce mot latin, qui indique, d'habitude, l'État, semble, donc, faire allusion à une communauté organisée autour de ses propres chefs. Il serait intéressant de connaître le mot utilisé dans le texte original.

[34] Expression syriaque ayant le sens de "avoir pouvoir sur".

Tout de suite, le patriarche élu, tombant agenouillé à terre, le visage tourné vers l'autel, dit trois fois à voix haute: "Je suis humble et obéissant à tous les commandements de l'Église de Dieu et des saints prophètes, et si le Saint-Esprit va m'ordonner quelque chose, je vais l'accomplir tout de suite avec justice et pour la réforme[35] de la foi de Jésus le Messie".

Tout de suite, les diacres, ayant relevé le patriarche, le cachent dans un lieu secret, auprès de l'autel, après quoi l'un des prélats, auquel cet office a été confié par le chef du choeur, conduit dehors le patriarche caché, et le place devant le maître-autel. Le patriarche étant, donc, assis en ce lieu, on célèbre la Grande Messe, avec une telle solennité que tous les prélats, chacun dans son Ordre, y desservent. Et, si le patriarche veut célébrer la Messe, ceci lui est assigné, autrement, il en charge l'un des prélats. Deux diacres assistent le patriarche, se tenant à ses côtés, et, une fois terminée la célébration de la Messe, à laquelle tout le peuple a participé avec dévotion, tous les prélats et les autres imposent les mains sur la tête du patriarche élu, en disant: "Que soit loué ce Dieu Très-Haut qui t'a conféré la grâce". Ensuite, la crosse du patriarcat lui est donnée dans les mains avec cette cérémonie: le moins important parmi les prélats tiens le premier dans sa main la crosse; ensuite, tous les autres prélats mettent leurs mains au-dessus tenant la crosse; enfin, ayant mis sa main au-dessus de toutes les autres, le patriarche lui-même tient la crosse: ceci fait, il devient le père des pères.

Ces choses accomplies, le chef du choeur, tout le monde l'écoutant avec humilité et obéissance, y compris le patriarche lui-même, tient un discours de cette teneur: «Toi, oh patriarche, que le Saint-Esprit, t'ayant concédé Sa grâce, a élevé à cette dignité, tu vas porter sur tes épaules ce peuple-ci confié à toi, et tu vas observer et tenir dans tes mains toutes les choses que tes prédécesseurs ont observé et tenus dans les mains, dans le service de Notre Seigneur Jésus, le Messie, et de notre sainte foi, qui est vraie et ferme et par laquelle il faut que nous sommes sauvés.

Toi, en outre, auquel est confiée la charge de nous tous, nous te prions, soit juste dans tes actions et obéis à tout ce que dit l'Évangile, et, afin d'être juste, rappelle-toi de l'enseignement de Celui qui t'a établi au-dessus de nous. Tu es, à présent, notre père, gouverne tes fils; tu es notre pasteur, garde le troupeau; tu es notre guide, guide-nous sur la voie droite du salut, dans le nom de Dieu le Père, et du Fils et de l'Esprit Saint, un seul Dieu.

Que tous les anges bénis gardent ton intellect, ton âme et ton corps purs et catholiques, afin que toi-même, tu gardes le peuple dans l'obéissance et dans l'observance de tes admonitions et de ta doctrine. Souviens-toi du jour et de l'heure dans lesquels tu rendra compte au Juge juste qui rend à chacun selon son œuvre.

[35] V., *supra*, n. 17.

Nous, en vérité, dépendons de toi: tu dois conduire l'aveugle, guérir le malade, reconduire dans la droite voie, par ta doctrine, celui qui s'en est écarté, et, enfin, rendre compte à Dieu de nous tous. Nous, à notre tour, nous allons prier Dieu pour toi: que, à cause de nos prières et de tes bonnes œuvres, Il te fasse jouir de Sa gloire. Et si, au contraire, tu auras l'audace de ne pas accomplir ce que tu as promis, et, en changeant d'avis, tu t'écartera de ce que les prophètes aussi ont observé, et que tu as promis à Dieu d'observer, à toi on va demander compte de cela, le jour du jugement; puisque, en effet, nous sommes soumis à toi, et nous devons obéir à tes ordres, sans aucunement te contredire. Si, cependant, tu vas observer ce que tu as promis, et garder ce que les Pères bénis ont observé, nous allons prier Dieu que, dans cette vie, Il te fasse prospérer, et que, dans la vie future, qui est éternelle, te donne la béatitude, ce que nous aussi, qui sommes ton peuple, espérons d'atteindre, par ta doctrine et ta bénédiction; toi, en vérité, tu vas en gagner en grâce. Garde, par conséquent, les dons de Dieu que tu as reçus, en Le servant, et en exaltant par la louange Son Nom béni».

(9) Les vêtements sacrés et leur signification mystique par rapport à la consécration du Sacrement de l'Autel sont les suivants: en premier lieu, nous utilisons l'aube[36], dont Isaïe parle, qui est semblable aux vêtement honoré qui vont porter les anges dans le jour du jugement, et dont il (Isaïe) dit qu'elle représente l'habit des anges, dans lequel ils apparurent dans la résurrection de notre Sauveur béni[37]. Nous utilisons la cein-

[36] Le mot latin est, ici, "planeta alba" (à la lettre, « chasuble blanche »), mais le fait que le patriarche indique que sa couleur est blanche, ainsi que la description qu'il en fait, en général, nous laissent penser qu'il s'agit de l'aube, d'autant plus qu'on sait que les Maronites n'utilisaient pas, à l'époque, les mêmes vêtements liturgiques que les Latins et, en l'occurrence, ils n'utilisaient pas de chasubles pareilles à celles des Latins, mais des autres vêtements, dont la description est, en effet, donnée par la suite (v., *infra*, n. 41); nous avons ci-dessus le témoignage du Jésuite Dandini, qui visita les Maronites en 1596 (Dandini [1675], p. 111, et, aussi, Hayek [1964], p. 153; en outre, pour l'usage de l'aube chez les Maronites, Dib [1919], p. 23).

[37] On décrit le vêtement des anges dans tous les récits de la résurrection, Mt, XXVIII, 3; Mc, XVI, 5; Lc, XXIV, 4; Jn, XX, 12, tandis qu'Isaïe ne fait allusion ni au vêtement des anges, ni à leur rôle au jour du jugement, mais seulement à la glorification de Dieu par les Séraphins lors de sa vision, en Is, VI, 2-6 (v., la version syriaque de la Bible, connue comme *Peshitta*, sur la base de laquelle, de toute probabilité, notre patriarche faisait ses citations, *Peshitta* [1987], pp. 10-11); la vision d'Isaïe est, cependant, considérée, déjà par les grands Pères Antiochiens des siècles IVe-V^{e}, Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome et Théodoret, comme une sorte de prophétie de la révélation trinitaire de la part du Christ et, par conséquent, de la rédemption (v., Cubbe, *Études Bibliques*, pp. 360-367; 374-376). C'est, peut-être, dans cette perspective, que la tunique blanche décrite par les évangélistes est

ture à cause de ce que dit le Seigneur à Moïse: entre autres choses: « il faut que vos flancs soient forts »[38]. Nous utilisons l'Amict sur la tête à cause de ces mots que dit le Seigneur à Moïse, puisqu'il fit quelque chose de semblable pour son frère Aaron comme le Seigneur avait ordonné[39]. Autrement, l'Amict signifie le suaire qui fut autour de la tête de Jésus dans le sépulcre. L'étole est le symbole de la corde que les Judéens maudits passèrent autour du cou de Jésus. En outre, les manchettes[40] pendant des bras signifient les chaînes de saint Pierre. La Chasuble[41] est le symbole de ce vêtement par lequel les Judéens habillèrent le Messie le jour où ils Le crucifièrent[42]. Elle signifie, aussi, le vêtement du Messie, qui n'était ni tissé ni cousu, mais avait été envoyé du plus haut des cieux au Messie, et sur lequel les Judéens, pour ne pas le diviser, jetèrent le sort[43]. En outre, la ressemblance du romarin bien parfumé dans la couronne est le symbole de ce même romarin qui fut posé sur la tête du Messie notre Seigneur[44], ce que Dieu commanda à Moïse aussi de faire à

attribuée aussi aux Séraphins d'Isaïe, en vertu d'une superposition de ce texte à ceux des Évangiles. Quant à l'allusion au jugement dernier, le patriarche s'inspire, peut-être, des anges « en vêtements blancs », parus, suivant Ac, I, 10-11, lors de l'ascension de Jésus, annonçant Son retour pour le jugement dernier, ainsi que de Ap XIX, 14, décrivant « les armées qui sont dans le ciel »venant « sur des chevaux blancs, revêtues de fin lin, blanc et pur ». On peut, aussi, supposer que la source soit un apocryphe, et, peut-être, un apocryphe qui ne nous est pas connu, ou que nous connaissons dans une version différente de celle qui était entre les mains de notre patriarche.

[38] Ex, XII, 11; v., aussi, Ex, XXVIII, 8; Lv, VIII, 7.

[39] Allusion à la mitre sacerdotale dont on parle en Ex XXVIII, 4 et XXIX, 9; Lv, VIII, 9.

[40] Sur la différence entre ces manchettes et le Manipule des Latins, v. Dandini (1675), p. 111; Hayek (1964), p. 153. D'après Dandini, les Maronites portaient « au lieu du Manipule, ... sur les deux bras deux pièces de drap de soye ou de laine teinte, qui sont cousues à l'aube ou qui en sont détachées ».

[41] Je traduis, ici, par "Chasuble" le mot latin "Casula", en rappelant ce que j'ai déjà remarqué *supra*, n. 37; en effet, il s'agit du vêtement que les Maronites utilisaient, à l'époque, à la place de la Chasuble des Latins. Dandini en donne la description: « Il prennent ensuite la Chasuble, qu'il ne font point passer comme nous par la teste, ny descendre devant et derrière; mais estant tirée de dessus les épaules pour la faire avancer sur la poitrine, elle joint en cet endroit, comme si c'était une Chappe, avec cette différence seulement qu'elle va jusqu'à terre par derrière, et non pas par devant » (Dandini [1675], p. 111). Une pareille description semble s'accorder bien avec la valeur symbolique attribuée par le patriarche à ce vêtement, qui a, en effet, la forme d'un manteau royal, comme le manteau écarlate dont Jésus fut habillé par le soldats, et qui n'a pas de coutures à l'instar de la tunique de Jésus.

[42] Mt, XXVII, 28; Mc, XV, 17; Jn, XIX, 2.

[43] Pour le fait que la tunique de Jésus était sans coutures, Jn, XIX, 23-24; v., aussi, Lc, XXIII, 34; Mc, XV, 24; Mt, XXVII, 35, pour le fait que les soldats tirèrent au sort pour se partager les vêtements de Jésus, mais l'idée que la tunique n'était pas tissée par des mains humaines, mais avait été envoyée du ciel ne se trouve pas dans les évangiles.

[44] Le mot latin « corona » (« couronne ») pourrait, ici, indiquer la mitre des évêques. Le rapprochement avec le romarin n'est pas clair; peut-être, la traduction latine n'est pas

son frère Aaron[45]. Et, encore, le bâton que nous portons dans notre main est, comme le dit Dieu dans la Loi, le bâton qui fut donné en main à Moïse[46]; en effet, on met le bâton dans nos mains à cause de ce qui est dit dans les psaumes: « tiens dans ta main le bâton pour châtier tes ennemis »[47].

(10) Moi, l'humble, le délaissé, subjugué par les infidèles, Pierre patriarche, je demande humblement à notre bienheureux seigneur père qu'il daigne de concéder toutes ces choses qui doivent être concédées aux patriarches par les saints pères les pontifes romains, et qui sont nécessaires; et, par conséquent, je demande ma confirmation à votre paternité. En premier lieu, donc, je demande humblement (vos) bénédictions par une Bulle de votre paternité, et, ensuite, les vêtements pontificaux dont les patriarches des Maronites font usage, la bague et la croix, et toutes les autres choses nécessaires, pas très précieuses pour leur richesse, mais telles qu'elles suffisent pour célébrer la Messe, suivant ce qui plaira à votre sainteté. En outre, les ornements pour l'autel et pour quatre ministres ordonnés. Et toutes ces choses je les demande plutôt pour avoir votre sainte bénédiction, et pour mémoire et honneur de la foi chrétienne, que pour une quelque autre convoitise de gloire terrestre: ces mêmes choses les ont, aussi, envoyées des autres fois les saints pères anciens prédécesseurs de votre sainteté, dont l'un fut, pour en rappeler un, Eugène, qui nous envoya par son nonce toutes les choses que nous avons dit. Pareillement, Innocent et plusieurs autres saints pères, que nous ne sommes pas à même de nommer, nous ont donné toutes ces choses. Ainsi, moi aussi, délaissé et obéissant, je supplie votre Sainteté, qu'Elle daigne nous donner ces choses que vos anciens nous ont donné, afin que nous nous consolons et nous nous réjouissons.

exacte et il y avait, ici, dans le texte originaire, une allusion, plutôt au roseau qui fut mis dans la droite de Jésus lors du couronnement d'épines, et qui servit pour le blesser (Mt, XXVII, 29-30; Mc, XV, 19).

[45] Encore une fois, allusion à la mitre sacerdotale de l'Ancien Testament, v., *supra*, n. 39.

[46] Ex, IV, 2-3, XV, 25 et XVII, 5 et 9.

[47] Le texte le plus proche de cette frase, qu'on puisse trouver dans les psaumes, m'a semblé être Ps 149, 6-7 (« Que les louanges de Dieu soient dans leur bouche, et l'épée à deux tranchants dans leur main, pour exercer la vengeance sur les nations, des châtiments parmi les peuples »), mais le mot qui y est utilisé, dans la *Peshitta*, ܣܝܦܐ (*sayfâ*, *Peshitta* [1980], p. 173), signifie, sans conteste, épée et pas bâton. Peut-être, le patriarche utilisait un manuscrit ayant le mot ܫܒܛܐ (*shabṭā*, « bâton » ou « sceptre »), ou bien, il adapta, tout simplement, la citation, substituant lui-même le « bâton » à « l'épée », la différence entre les deux objets n'étant pas si grande, surtout en considération de la portée symbolique de son raisonnement.

(11) Il n'y a pas longtemps que deux frères de l'Ordre de Saint François, dont l'un espagnol de sa nationalité, appelé Gerson[48], et l'autre ayant nom Scander[49], hommes religieux et pieux, nous ont instruits dans notre sainte foi, et reformés.

(12) Je supplie aussi votre sainteté, qu'elle daigne d'ordonner à l'évêque de Chypre de nous rendre certaines canonicats dans l'île de Chypre qui sont du ressort des patriarches maronites, et que votre sainteté nous confirme leur possession, puisque, en effet, ce que nous demandons est juste, et Notre Seigneur dit dans l'Évangile: « Si quelqu'un te demandera quelque chose de juste, tu ne va pas la lui nier »[50]. Si nous allons obtenir cela, votre sainteté va remplir nos cœurs de joie, et votre renommée sera exaltée, avec un bon souvenir de votre sainteté, puisque tous les territoires de cette région et les nations qui sont autour de nous savent que nous sommes sous les soins et dans le cœur de l'Église romaine, et que vous et nous professons la même foi.

Je supplie partant votre sainteté qu'elle daigne de nous envoyer, par notre nonce que voici, des Bulles touchant les canonicats dont nous avons fait mention, et la confirmation pour ce saint lieu, qui est nommé Mont Liban[51], que le prophète David aussi, dans ses psaumes, a mentionné et honoré. Nous, de notre côté, dans nos oraisons, prions toujours Dieu afin qu'Il rend prospère et qu'Il exalte votre saint nom sur le saint siège apostolique et dans l'Église, et qu'Il vous fasse la grâce que, en vos jours, nous sommes délivrés de la domination des infidèles, qui, par des impôts et des tributs très lourds, des outrages, des persécutions, des coups de poing et des gifles, nous dévorent, nous affligent, nous tuent. Et nous ne souffrons seulement à cause de cela, mais nos Chrétiens de Chypre, qui se trouvent sous l'autorité des Vénitiens, ont aussi ajouté à nos afflictions. Que votre sainteté, donc, se prend de compassion pour nous, et ait pitié de nous, et daigne, pour l'amour de Dieu, de donner des lettres pour le doge des Vénitiens, afin qu'il délivre les pauvres Maronites qui sont dans son domaine de Chypre des tributs qu'ils paient; ils sont, pour la plupart, des prêtres ou des ecclésiastiques, et chacun (doit donner) pour sa propre personne un demi ducat; pour le sel, un dixième de ducat, et un dixième pour sa femme et ses fils; enfin, ils sont maltraités

[48] Mieux connu comme « frère Gryphon », v., pour lui, Lammens (1899), *passim*; Dib (1962), pp. 93-96.

[49] En Arabe, "Alexandre". Il s'agit, de toute probabilité, de frère Alessandro (Alexandre) Ariosti, envoyé chez les Maronites par le pape Callixte III en 1475 (v., *supra*, n. 11)

[50] Allusion, à Mt, V, 42; Lc, VI, 30.

[51] Il s'agit ici, de toute probabilité, de la confirmation de l'élection du patriarche dont il est déjà question en celle que nous indiquons comme section 10, ainsi que de l'autorité du patriarche maronite sur le Mont Liban.

d'une telle façon qu'ils ne peuvent pas l'endurer. Ces gens-là (= les Vénitiens) n'observent pas ce précepte du saint Évangile suivant lequel « si quelqu'un aidera son prochain, il y aura qui donnera de l'aide à lui »[52]. Nous, pour cette raison, aux pieds de votre sainteté, nous faisons courage, et comme des fils soumis qui obéissent à un père très sage, vous supplions d'avoir pitié de nous.

(13) Nous demandons aussi à votre sainteté qu'elle nous concède, par ses Bulles, quelques indulgences, pour réjouir et consoler le peuple opprimé et pauvre, dont le gardien de Jérusalem, qui a été avec nous, a bien constaté la pauvreté et l'état de servitude, de même qu'il a vu les lettres adressées à nous par votre sainteté, que nous avons aussi embrassées et placées au dessus de notre tête, et que nous respectons et gardons comme des reliques. Nous supplions aussi votre sainteté qu'elle daigne envoyer des lettres de recommandation en notre faveur au seigneur des Maronites, puisqu'il fera grand cas de vos lettres. Il s'appelle Élie, fils de Iunes, fils de Jacob, et il désire les lettres de votre sainteté, qui lui feront grand plaisir.

(14) Notre envoyé auprès de votre sainteté est notre fils bien aimé Pierre le Maronite, dans lequel votre sainteté pourra avoir pleine confiance pour tout ce qu'il va exposer en notre nom, et quelque bénéfice que vous allez lui accorder, cela nous fera un très grand plaisir. Nous prions notre Dieu et Seigneur Jésus le Messie afin qu'il vous conserve pendant longtemps et vous donne ce que vous désirez. Amen. Amen. Amen.

Cette lettre a été écrite en notre résidence, en l'année du Messie 1514[53], l'huitième jour du mois de Mars.

Commentaire

Comme on peut le voir, le contenu de la lettre qui nous intéresse ici est très riche et nous offre plusieurs renseignements sur la vie des Maronites à l'époque où le patriarche Šamūn Boutros écrivait. Je voudrais, pourtant, m'arrêter sur deux sujets qui s'imposent d'emblée à l'attention.

En premier lieu, la partie qu'on peut plus proprement appeler la « profession de foi », ayant trait à la croyance du patriarche et de son Église à propos de la Trinité et de l'Incarnation, revêts un intérêt spécial pour mieux comprendre et vérifier les positions doctrinales de l'Église

[52] Mt, VII, 12; Lc, VI, 38.

[53] Il s'agit, en vérité, de l'année 1515, puisque cette date suit le style de l'Incarnation, suivant lequel l'année commençait le 25 de mars (v., Wadding [1933], vol. XV, p. 809; Cubbe [1986], p. 152, n. 14).

maronite, déjà connues par d'autres sources, mais toujours à approfondir, vu la pénurie de documentation.

En outre, le patriarche fait allusion, dans sa lettre, à son nom patriarcal, Pierre, dont l'usage par les patriarches maronites est attesté à partir de l'époque des croisades. Ici encore, donc, il est question de la tradition maronite, et d'un aspect si important de cette tradition que la figure du patriarche et l'éventuel caractère pétrinien de son autorité, auquel pourrait être lié l'usage du nom de Pierre, le fait que le texte où paraît l'allusion à ce nom soit une lettre adressée au pape ajoutant à son intérêt.

Voilà quelques réflexions sur ces deux sujets.

1) La profession de foi

C'est dans la première partie de la lettre que nous trouvons la profession de foi proprement dite (1, 3, 4), tandis que, par la suite, le patriarche s'occupe, plutôt, de certains usages liturgiques et cérémonies, ainsi que de questions de caractère administratif et politique.

Dans cette première partie, incluant la profession de foi, on peut reconnaître trois moments différents: tout d'abord, l'ouverture de la lettre (1) est une déclaration de foi en l'unique Dieu; par ce préambule, le patriarche semble vouloir présenter soi-même et son Église à travers la foi professée. C'est à cette première profession de foi qu'est associée une déclaration d'obéissance au pape (2), après quoi, vient une deuxième et plus ample profession de foi, dans laquelle les thèmes déjà touchés en ouverture sont abordés à nouveau et développés; cette dernière profession de foi est articulée en deux parties, dont la première a trait aux attributs du Dieu un et trin, ainsi qu'à Son œuvre en tant que créateur (3), tandis que la deuxième met en lumière l'œuvre de la Rédemption, ainsi que la doctrine christologique professée par le patriarche (4).

Essayons de déceler quelqu'un des traits plus significatifs de la profession de foi patriarcale.

a) Entre définitions doctrinales et foi vécue

On remarque, tout de suite, que le patriarche ne rédige pas une concise formulation dogmatique, mais que son exposé de la foi de son Église se déroule par une série d'attributs et d'images s'enchaînant, et qu'il prend parfois la tournure d'une prière de louange ou d'adoration.

L'ouverture de la lettre est, à ce point de vue, significative, puisqu'on y souligne, dans un premier moment, surtout la grandeur et la puissance de Dieu, pour passer à contempler son œuvre de créateur, la présentant, pourtant, comme le fruit de Sa bonté (« pourvu d'une telle bonté céleste qu'il a élevé les cieux et les a embellis par la lumière »), de façon qu'on

évoque, à la suite, le rapport entre le créateur et l'homme : « à Lui nous demandons sécurité et pardon ». On rappelle, alors, aussi, l'enseignement transmis par Dieu à l'homme par l'intermédiaire des prophètes, pour conclure que Sa « familiarité est meilleure que l'or et l'argent ».

On accomplit, de la sorte, une parabole qui nous amène, de la contemplation de la grandeur de Dieu, « Qui, par ses pieds, aplanit la mer », à la constatation de sa bonté et de sa proximité aimante et secourable à l'égard de l'homme.

Il s'agit, donc, non pas seulement d'une profession de foi au point de vue dogmatique, mais, aussi, d'une profession de foi «vécue» et de spiritualité; d'un témoignage sur le sentiment religieux de la communauté dont le patriarche Šamūn est le chef, même si des éléments dogmatiques sont présents: l'unicité de Dieu, Sa transcendance, la création, la révélation par les prophètes.

D'une façon semblable, dans la partie trinitaire de la profession de foi plus ample (3), on remarque que la confession de l'unicité et trinité de Dieu et du fait qu'Il est le créateur de toute chose, est toujours accompagnée par le souvenir de Sa bonté: trois fois, le patriarche réitère la profession solennelle de foi dans le Dieu unique et trin, créateur de tout, et trois fois il revient, aussi, sur Sa bonté paternelle:

1) « Nous croyons avec une foi ferme en les trois Personnes saintes, l'unique Dieu, l'unique Créateur, l'unique Adoré ... qui n'a ni commencement ni fin; dont les profondeurs sont secrètes, les dons publiques ... qui est inaccessible et invisible; dans lequel il y a une bonté infinie; qui ne peut pas être mesuré ni devenir meilleur, ni a jamais été, ni peut l'être, diminué dans ses dons ... Le monde entier, Il l'a fait parfait et, tout entier, Il l'a soumis à Son gouvernement, et Il s'est assis dans le sommet du ciel; Il a créé l'homme et l'a aimé au-dessus de toute chose, et Il lui a fait don de toute sorte de biens ».

2) « Il est Dieu au commencement, au milieu et à la fin; Il n'a ni commencement, ni milieu, ni fin... Il est l'aide des indigents, et n'abandonne pas ceux qui espèrent en Lui: Il est la lumière vraie; Il unit à Soi les justes, repousse les injustes; Il accueille les pénitents et ceux qui demandent d'être pardonnés. Il est le Dieu vrai, juste, et donne en récompense aux justes la gloire éternelle, céleste; aux injustes, Il donne la peine des ténèbres infernales.

Celui-ci est le vrai créateur, auquel et dans lequel il faut que tout le monde croit et qu'on adore et loue toujours Son Nom béni: Il est un seul Dieu et Il est trin: Père, et Fils et Saint-Esprit, trois Personnes, un unique Dieu ».

3) « Et ainsi nous croyons qu'Il est le Très-Haut, l'unique Créateur dans l'unité; un Dieu seul, Créateur et non pas créé, qui, par Sa miséricorde, a délivré Adam avec sa postérité. Que le Nom de Dieu soit béni ».

C'est justement ce dernier rappel de la bonté manifestée par le Dieu créateur en rachetant Adam, qu'introduit la partie christologique de la profession de foi, dans laquelle est, donc, soulignée, depuis le commencement, la dimension sotériologique, dimension qui est ultérieurement mise en valeur par le récit dramatisée de l'annonciation de l'ange à Marie, sur la base du premier chapitre de l'évangile de Luc (Lc I, 26-38).

Par cette évocation narrative, nous sommes, encore une fois, en dehors des rigides schémas doctrinaux prévus pour une profession de foi, dans son acception plus stricte et canonique, et vis-à-vis de l'expression d'une foi vivante, rappelant avec participation, devant les yeux de l'esprit, l'un des moments saillants de l'histoire de la Rédemption.

Nous pourrions, aussi, supposer que le patriarche se soit laissé inspirer par la liturgie.

En effet, dans l'anaphore *Šarar*, qui fut jadis l'anaphore principale pour les Maronites[54], on trouve, en la troisième prière, une évocation de l'annonciation semblable, quoique pas identique, à celle du patriarche Šamūn:

« Paix qui fut envoyé, par le moyen de l'ange Gabriel,
à la Vierge sainte, Mère de Dieu, Marie,
et il Lui dit: "Paix à Toi, le Seigneur est avec Toi;
et de Toi va surgir le rédempteur des fils d'Adam" »[55].

Un autre texte qui pourrait avoir inspiré le patriarche, est l'épiclèse de l'anaphore attribuée à Jean Marūn, premier patriarche des Maronites suivant la tradition[56]:

« Et que vienne et s'arrête, Ton Esprit de sainteté, des hauteurs sublimes, et qu'Il se pose au dessus de ce pain et au dessus du calice, et qu'Il les sanctifie, de façon qu'ils deviennent Ton corps et Ton sang saints. Et, ainsi que Tu as donné la puissance à l'ange, et il porta l'annonce à la Vierge, à la même façon, à moi aussi donne la *parrhesia* de la vraie foi: que je dise au pain: "Que l'Esprit de sainteté vienne; la puissance du Très-Haut se pose sur toi", afin que ces saintes choses mélangées soient appelées le corps de Dieu »[57].

---

[54] Pour cette anaphore, v., Hayek (1964), pp. 65-66; Gemayel (1965), pp. 211-213, et l'introd. de J.-M. Sauget à Petrus III (1973), *passim*.

[55] Éd. du texte syriaque, Petrus III (1973), p. 286.

[56] Pour cette anaphore, v., Cubbe (2005), pp. 109-110.

[57] Jean Maron (1940), pp. 17 (texte syriaque) et 33 (traduction latine).

La scène de l'annonce de l'ange à Marie est, en outre, décrite à plusieurs reprises dans l'Office liturgique du dimanche de l'Annonce à Marie, le deuxième dimanche du « Cycle de l'Annonce », qui correspond, dans les Églises syriaques, à l'Avent des Latins[58].

Dans le cadre de l'Office, le dialogue entre l'ange et Marie est narré aussi dans le contexte de la prière litanique, c'est-à-dire, dans un contexte qui n'est pas, en lui-même, narratif, à l'instar de ce qui se passe pour la profession de foi.

Il semblerait, d'ailleurs, naturel que, pour exposer la foi de son Église touchant l'Incarnation, le patriarche se soit tourné justement vers les textes de l'Office du « Cycle de l'Annonce », en tant que temps spécifiquement consacré à la commémoration de l'Incarnation.

Après l'évocation de l'Annonciation, la profession de foi christologique contient des explications doctrinales touchant les natures et la personne du Christ, mais les éclaircissement doctrinaux sont fusionnés avec une série d'expressions qui définissent le Christ tel qu'Il est vu dans la foi des fidèles et par rapport à leur vie spirituelle:

« Et la Vierge conçut le Fils de Dieu sans germe, et Dieu devint un homme humain, et Dieu fut dans un corps humain, et dans une âme humaine, revêtu de chair humaine... Il est le Dieu vrai, le Fils unique, l'unique créateur; le vrai Dieu, la vraie lumière, Vérité dans sa totalité, sans tromperie, sans incertitude, qui pourvoit à tout le genre humain et qui voit toute créature; dans sa main est la vie et la mort et, après la mort, il donne la vie. Rien, ou dans le ciel, ou dans la terre, ou dans la mer, est caché à son regard. Il est Dieu, (et) il est un homme humain, immaculé: il est la lumière dans le paradis céleste. Il est notre Bien, notre Salut, la Voie de notre vie, la Porte de notre vie, la Source de notre vie perpétuelle... Nous, humbles et qui désirons la prospérité et l'exaltation de la foi catholique, et d'être délivrés, et que notre prière soit exaucée par Lui, à la même façon qu'Il a exaucé la voix de ceux qui avaient faim, et Il leur a donné du pain en abondance, nous savons que Sa miséricorde est infinie: Il a été crucifié pour nous... ».

b) Unité et Trinité de Dieu

Les mots par lesquels commence le *Credo* de Nicée, « Nous croyons en un seul Dieu », sont, aussi, les premiers mots de la profession de foi du patriarche Šamūn (3), qui s'encadre, par ce fait, dans la grande tradition commune à toute l'Église.

---

[58] V., Hayek (1964), pp. 111 et 130; pour l'éd. de l'Office maronite en question, v., *Temps du Noël glorieux* (1977), pp. 265-266; 274; 277; 279-281; 283.

À la différence, toutefois, de ce qui se passe dans le Symbole de Nicée, le patriarche Šamūn ne s'arrête pas, en premier lieu, sur la Personne du Père, pour passer, après, à considérer les attributs du Fils, mais il fait mention immédiatement des trois Personnes de la Trinité ensemble, sans les nommer singulièrement, pour revenir une deuxième et une troisième fois sur l'idée de leur unité, de façon que l'attention s'arrête, plus que sur les attributs de chaque personne, sur le fait que Dieu est, au même temps, Un et Trinité.

C'est pour ce Dieu un et trin que le patriarche étale une série d'attributs soulignant autant Sa transcendance que le fait qu'Il est l'unique créateur de toute chose, l'identifiant avec le Dieu unique de l'Ancien Testament.

Pour quelle raison le patriarche manifeste cette sensibilité toute spéciale pour cet aspect de la doctrine trinitaire ? Est-ce que nous pourrions reconnaître, ici, un trait typique de la tradition dont le patriarche et son Église étaient issus ?

À ce propos, il faut, en premier lieu, relever que, si le patriarche semble se détacher du schéma du *Credo* de Nicée, dont, pourtant, on reconnaît l'écho fidèle en plusieurs expressions de cette partie de sa profession de foi, sa perspective semble très proche de celle qui se retrouve dans la lettre envoyée par le Ier concile de Constantinople (381) au pape Damase et aux évêques occidentaux, faisant allusion à « la foi qui nous apprend à croire dans le nom du Père, et du Fils, et de l'Esprit Saint, une seule divinité, force et essence du Père et du Fils et de l'Esprit Saint, d'égale honneur, quant à la dignité, et coéternelle, quant à la royauté, en trois hypostases très parfaites, ou bien, en trois personnes parfaites »[59].

En cette même lettre, on renvoie, pour une exposition plus complète de la foi orthodoxe, au « tome, fait à Antioche par le synode qui y fut réuni »[60]; et, encore, dans les canons de ce même concile de Constantinople, on lit: « nous avons aussi reçu ceux qui, à Antioche, ont confessé l'unique divinité du Père, et du Fils, et de l'Esprit Saint »[61].

Il se peut, donc, que le patriarche s'avère, ici, l'héritier d'une tradition très ancienne, et, nommément, d'une tradition antiochienne, puisque, pour utiliser les mots de R. V. Sellers, les pères antiochiens « dans leur théologie, ne partaient pas, comme les Alexandrins, d'une conception trinitaire de Dieu, mais de la conception de Son unité, et, à la lumière des actions divines de Création et Rédemption, soutenaient que l'unique Dieu adoré par Israël est, à présent, connu dans les trois *hypostases* ou

[59] *Conciles Œcuméniques* (1994), p. 80 (texte grec avec trad. latine), 81 (trad. française).

[60] *Ibidem*, p. 82 (texte grec avec trad. latine), 83 (trad. française).

[61] *Ibidem*, p. 88 (texte grec avec trad. latine), 89 (trad. française).

prosopa du Père, du Fils et de l'Esprit Saint... Ils proclament qu'il y a une unique *ousia* divine, à laquelle est donné le nom de « Dieu », et, en elle, on voit trois *hypostases*, ... qui, tout en étant différentes dans leur « façon de subsister », en participent d'une façon pleine et complète »[62].

On le voit, d'ailleurs, très bien en Théodore de Mopsueste, qui, dans son commentaire au Symbole de Nicée, isole tout d'abord l'expression « Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant », remarquant que les pères du concile de Nicée avaient été « attentifs à nous écarter de l'erreur du polythéisme ... enseignant que ne sont ni nombreuses ni distinctes les natures de la divinité; mais que c'est une nature unique que Dieu, existant de toute éternité et qui est cause de toute chose... C'est l'Ancien Testament qui nous l'a appris par les prophètes qui parlèrent en l'Esprit-Saint... »[63].

Plus avant, poursuivant son explication, Théodore précise que « l'enseignement au sujet du Père et du Fils était réservé au Christ Notre-Seigneur... C'est ce qu'il ordonna à ses apôtres d'enseigner à toutes les nations, en disant: "Allez, évangélisez toutes les nations et baptisez-les au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint" ... Le Christ ... ordonna à ses disciples d'enseigner à toutes les nations ... qu'une est la nature divine, ... et qu'il sachent que celui qui de (toute) éternité existe et est cause de toute chose, est seul la nature divine, qui est connue en trois hypostases du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint »[64].

Pour passer à la tradition proprement maronite, il faut rappeler que la profession de foi attribuée à Jean Marūn, premier patriarche des Maronites suivant la tradition[65], débute par ces mots:

« Dans le nom du Père, du Fils et de l'Esprit de Sainteté, Trinité glorieuse d'égale essence, une divinité, une nature mais trois personnes réunies, ni séparées, ni divisées de l'unique essence »[66].

En outre, dans le recueil de professions de foi conciliaires qui suit la profession de foi attribuée au premier patriarche, on trouve un texte présenté comme « la définition que firent les saints dans le même synode de Nicée, au sujet de la Trinité consubstantielle », où on lit: « Nous croyons, confessons et adorons la Trinité sainte, dans une unité sans confusion

[62] Sellers (1961), pp. 158-160.

[63] Théodore de Mopsueste, *Homélie* I, 14-15 et 17; traduction française de R. Tonneau, Théodore (1949), pp. 23-27.

[64] Théodore de Mopsueste, *Homélie* II, 2-3, trad. française, cit., pp. 31-33.

[65] Le plus ancien manuscrit contenant les œuvres attribuées à Jean Marūn est antérieur au XVe siècle (v., Jean Maron [1988], Scriptores Syri 209, pp. 5-9); pour la complexe question de l'historicité de Jean Marūn, v., Cubbe (2001), pp. 42-59.

[66] Jean Maron (1988), Scriptores Syri 209, p. 53 (texte syriaque); Scriptores Syri 210, p. 18 (traduction française).

...: sans confusion à cause des caractères des personnes; sans division, parce que le Père est tout-puissant, le Fils est tout-puissant et le Saint-Esprit est tout-puissant, sans commencement et éternellement, car les trois personnes sont dans l'unicité de la même Trinité. (Elles sont) non créés, non divisibles, non confondables, non séparables, sans commencement et éternelles, et égales en essence, inaccessibles, (incompréhensibles), comme il est écrit. Pour nous, il y a un seul Dieu Père de qui tout (procède), à lui soit gloire avec son Fils bien-aimé et le Saint-Esprit d'égale essence. Amen »[67].

Il est significatif, d'ailleurs, que la perspective qu'on saisit en cette partie de la profession de foi du patriarche Šamūn se retrouve en certains textes liturgiques en usage chez les Maronites.

D'une façon spéciale, les mots d'ouverture de la prière *Ante Sanctus* de l'anaphore syriaque connue comme troisième anaphore de saint Pierre, ou *Šarar*, si importante, jadis, pour les Maronites[68], semblent avoir été presque repris par le patriarche Šamūn, dans la conclusion de cette première partie de la profession de foi:

Šarar: « Gloire à Toi, Nom digne d'adoration et de glorification du Père, et du Fils, et de l'Esprit Saint, qui as créé les mondes par Ta bonté, et leurs habitants, par Ta clémence, et qui as réalisé la libération des mortels, par Ta bonté »[69].

Patriarche Šamūn: « Un Dieu seul, Créateur et pas créé, qui, par Sa miséricorde, a délivré Adam avec sa postérité. Que le Nom de Dieu soit béni ».

En outre, les lieux par excellence où on affirme l'identité entre le Dieu unique de l'Ancien Testament et le Dieu trinitaire sont, dans les liturgies syriaques, les deux prières qui encadrent le *Sanctus*, la première le précédant et l'introduisant, et la deuxième le suivant et le commentant. À titre d'exemple, nous allons jeter un coup d'œil sur les prières qu'on trouve dans deux anaphores syriaques censées être très anciennes, celle attribuée à Jacques « frère du Seigneur » et celle des Douze Apôtres[70].

Anaphore de St. Jacques: « En vérité, il est digne et juste ... que nous te glorifiions, te bénissions, t'exaltions, t'adorions et te rendions grâces, ô Auteur de toute la création visible et invisible.

[67] Jean Maron (1988), Scriptores Syri 209, pp. 102-103 (texte syriaque); Scriptores Syri 210, p. 55 (traduction française). L'éditeur, M. Breydy, avoue de n'avoir pas pu identifier ce texte (p. 55, par. 112, n. 1).

[68] Pour cette anaphore, v., *supra*, n. 54.

[69] Éd. du texte syriaque, Petrus III (1973), p. 298.

[70] Pour les anaphores de Saint Jacques et des Douze Apôtres, v., les introduction aux édition critiques respectivement de O. Heiming, Jacobus (1953), pp. 107-135, et de A. Raes, Douze Apôtres (1940), pp. 205-210.

Toi que glorifient les cieux, et le ciel des cieux, avec toutes leurs Puissances, le soleil, la lune et toute la multitude des astres; la terre et les mers, avec tout ce qu'elles contiennent... Anges, Archanges, ... Chérubins aux multiples yeux, Séraphins aux six ailes ... acclament et chantent ...: "Saint, saint, saint...".

De même que, en vérité, tu es saint, ô Roi du monde et source de toute sainteté, saint est aussi ton Fils unique, notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ, saint est également ton Esprit Saint qui scrute tout, jusqu'à tes secrètes profondeurs, ô Dieu et Père. Tu es saint, tout-puissant et tenant toutes choses; tu es redoutables et bon avec Ton Fils qui goûta la souffrance, spécialement pour ta créature que tu as pétrie du limon »[71].

Anaphore des Douze Apôtres I

«Il est convenable et juste que nous T'adorons et Te glorifions, Toi qui vraiment es Dieu, et Ton Fils Unique, et l'Esprit Saint. Tu, en effet, nous as fait parvenir de ce qui n'est pas, à ce que nous soyons en existence, et, lorsque nous sommes tombés, Tu nous a derechef appelés en arrière. Et Tu ne T'es pas éloigné, en faisant de façon à nous faire monter jusqu'au ciel, et à nous donner le royaume à venir. Pour tout cela, nous Te remercions, et Ton Fils Unique et l'Esprit Saint ...

Devant Toi, en effet, restent debout en cercle les Chérubins aux quatre visages et les Séraphins aux six ailes, en louant (Ta) grandeur, par des bouches qui ne s'arrêtent pas, et par des voix qui ne se taisent pas, avec toutes les puissances célestes, en louant, et acclamant, et criant et disant: "Saint ...".

Tu es saint, et saint en toute chose, et Ton Fils Unique, et Ton Esprit Saint. Tu es saint, et saint en toute chose ... Toi, qui, à tel point as aimé le monde, que Tu as donné Ton Fils Unique pour lui ... »[72].

On peut penser que le patriarche Šamūn, lorsqu'il rédigea sa profession de foi en la Trinité, se souvenait au moins d'une partie de ces prières, ou d'autres semblables; il faut, aussi, relever que, dans la plupart des anaphores, on passe, de la louange à la Trinité, à la commémoration de la Rédemption: à ce point de vue encore, la profession du patriarche semble présenter une certaine affinité avec les prières qui encadrent le *Sanctus*, puisque le patriarche, aussi, comme nous venons de le relever, passe de la profession de foi trinitaire à la profession de foi christologique, par une transition qui rappelle des passages semblables des textes

[71] Trad. française de M. Hayek, Hayek (1964), p. 342; éd. du texte syriaque, Jacobus (1953), p. 142.

[72] Éd. du texte syriaque, Douze Apôtres (1940), pp. 214-216.

anaphoriques: « un Dieu seul, Créateur et pas créé, qui, par Sa miséricorde, a délivré Adam avec sa postérité ».

Pour ce qui concerne la tradition maronite, il est, encore, à rappeler que l'un des rares ouvrages qui nous sont parvenus du Moyen Âge maronite, le *Traité des Dix Chapitres* de Thomas de Kafartab, évêque maronite qui vécut entre les siècles XIe et XIIe, souligne, aussi, l'unité de la Trinité, dans le cadre de la polémique sur la volonté du Christ; en effet, au moins pour ce qu'on peut comprendre de cet écrit, les Maronites affirmaient l'unité, dans la personne du Christ, de la volonté humaine et de la volonté divine, la première se conformant à la deuxième, et, dans ce contexte, ils mettaient en lumière aussi l'unité des trois personnes, pour affirmer que la volonté divine était unique et commune aux trois:

« Mais ceci a été cité pour prouver la perfection dans les propriétés de chaque personne et non pas la séparation de l'essence, celle de la divinité une, ou l'union d'une essence une, d'une divinité une et d'une volonté une, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, qui sont uns dans leur essence ... Ainsi la parole sur la Trinité se trouve confirmée: une seule substance, une seule volonté et une seule divinité »[73].

« Afin que le caractère trinitaire de l'essence de sa divinité, perfection de trois hypostases, atteste qu'il s'agit d'un Dieu unique et non de trois substances ou trois volontés ... car la volonté de Dieu, le Fort et l'Honorable, sa substance, sa divinité et sa puissance sont uniques »[74].

L'importance qu'eut la doctrine de l'unique volonté du Christ dans l'histoire ancienne des Maronites[75] pourrait nous donner à penser que ce fut sous cette influence que le patriarche Šamūn Būtros choisit de souligner d'une façon spéciale, dans sa profession de foi, l'unité des trois Personnes de la Trinité, mais il faut reconnaître qu'il ne fait aucune allusion, dans aucune partie de sa profession, à la question de la volonté du Christ, de façon que nous devons surtout retenir l'existence d'une tradition antiochienne, très ancienne et enracinée, touchant l'unité des trois Personnes divines et l'identité de ce Dieu trinitaire avec le Dieu de l'Ancien Testament, et le fait que cette tradition influença, vraisemblablement, certaines positions doctrinales assumées par les Maronites dans leur défense de la doctrine de l'unique volonté du Christ, de même que son influence peut être reconnue dans la profession du patriarche Šamūn, pour laquelle la tradition antiochienne ancienne semble la source et la référence la plus évidente, aussi par la voie des textes liturgiques.

[73] Trad. française de C. Chartouni, *Thomas* (1986), pp. 79-80; éd. du texte arabe, p. 14.
[74] Trad. française de C. Chartouni, *Thomas* (1986), p. 90; éd. du texte arabe, p. 24.
[75] Cubbe (2001), pp. 14-23 (avec bibliographie).

Il faut, de l'autre côté, considérer que la pression exercée par le monothéisme islamique pourrait, aussi, expliquer, de quelque façon, la sensibilité du patriarche à l'égard de la question de l'unité et de l'unicité du Dieu trinitaire. Il s'agit d'une influence, qui, d'ailleurs, n'exclue pas la présence et l'influence de l'ancienne tradition locale, mais, lorsqu'on compare notre profession de foi avec les écrits visant à justifier la nature trinitaire de l'unique Dieu face aux objections des Musulmans, on se rend compte du fait que le schéma logique est différent, puisque le patriarche Šamūn affirme que Dieu est «unique dans la Trinité ... trois Personnes, un unique Dieu», sans aucunement entrer dans la description des qualités des trois Personnes, moins encore dans leur justification, tandis que les auteurs s'adressant aux Musulmans, comme Élie de Nisibe († 1046 a.D.) et 'Abdīšū de Nisibe († 1318 a.D), s'arrêtent justement sur les qualités et la justification des trois hypostases divines; c'est pour cela que « la présentation des personnes de la Trinité comme étant l'Éternel, le Sage et le Vivant ... est une des expressions traditionnelles de cette théologie arabe »[76]. La perspective de notre profession de foi semblerait beaucoup plus proche à celle de Théodore de Mopsueste, ou bien des textes liturgiques, se préoccupant surtout d'identifier le Dieu trinitaire avec le Dieu de l'Ancien Testament: la comparaison avec les professions de foi rédigées dans le cadre du dialogue théologique avec les Musulmans confirme l'impression que le patriarche Šamūn puisait à la tradition antiochienne la plus ancienne, mûrie en époque patristique. Il n'est pas possible, ici, d'essayer une comparaison systématique avec les auteurs chrétiens de langue syriaque et arabe ayant abordé le même sujet, mais il me semble significatif de considérer l'affinité de la profession de foi du patriarche Šamūn avec ce qu'écrit, à propos de l'unité et trinité de Dieu, un grand maître de l'Église d'Orient d'époque préislamique, Babai le grand († 628 a.D.), faisant allusion à «la connaissance vraie d'un seul Dieu vrai, de nature unique et singulière, créateur et commencement de tout les biens, manifesté dans la Trinité des hypostases ... par Jésus le Messie notre Dieu»[77].

[76] Samir (1993), p. 433; pour une vue d'ensemble des écrits d'Élie de Nisibe à ce sujet, v., Samir (1977), pp. 258-261; 263-264; 268-272; pour 'Abdīšū de Nisibe, v., Samir (1993), *passim* (édition de la profession de foi de 'Abdīšū avec trad. française); en outre, pour la profession de foi, dépendant de textes d'Élie de Nisibe, contenue dans une compilation maronite du XIe siècle, *Kitāb al-Hudā*, v., Samir (1975-1976), pp. 265-266 (sommaire en français), 268- 279 (édition du texte arabe). Je remercie le p. Samir d'avoir attiré mon attention sur ces auteurs.
[77] Babai Magni (1915-1953), vol. 34, p. 6 (texte syriaque); vol. 35, p. 5 (trad. latine).

c) Profession de foi christologique

La partie christologique de la profession de foi du patriarche Šamūn (4) éveille d'une façon spéciale notre intérêt, à cause de l'importance du débat christologique dans l'histoire des Églises syriaques, parmi lesquelles est l'Église maronite, qui résulte être, d'après les documents que nous possédons sur ses origines, une Église chalcédonienne[78].

On remarque, cependant, qu'on ne retrouve pas, dans notre texte, les expressions «techniques» utilisées dans la définition dogmatique du concile de Chalcédoine, comme l'adjectif «consubstantiel» attribué au Christ, autant en rapport avec Dieu le Père qu'en rapport avec nous, ou comme le mot «nature», de même que les sentences soulignant l'union des deux natures «sans confusion ni changement, sans division ni séparation», tandis que nous trouvons un écho des mots de la définition chalcédonienne, «le même parfait en divinité, le même parfait en humanité, le même Dieu vraiment et homme vraiment, fait d'une âme raisonnable et d'un corps»[79], dans ce que le patriarche maronite écrit: «Et Dieu fut dans un corps humain, et dans une âme humaine ... Il est le Dieu vrai, le Fils unique, l'unique créateur; le vrai Dieu, la vraie lumière, Vérité dans sa totalité ... Rien, ou dans le ciel, ou dans la terre, ou dans la mer, est caché à son regard. Il est Dieu, (et) il est un homme humain, immaculé».

Bien sûr, si on trouve, chez le patriarche Šamūn, l'affirmation de la pleine divinité et de la pleine humanité du Christ, on remarque que sa façon de s'exprimer est moins synthétique et moins précise que celle de la définition chalcédonienne, qui signifie avec efficacité, par les seuls mots «parfait en divinité» et «parfait en humanité», ce que le patriarche Šamūn s'efforce de rendre par la longue liste des attributions divines du Christ et par l'expression «homme humain». Nous pouvons reconnaître, ici, une différence de style consistant dans l'usage d'expressions simplifiées et plus concrètes, de la part du patriarche, par rapport au langage imbu de la terminologie philosophique grecque, utilisé dans la définition doctrinale chalcédonienne. Il est significatif, à ce point de vue, le fait que l'«âme raisonnable» de la profession de foi conciliaire soit devenue, tout simplement, une «âme humaine» sous la plume du patriarche.

Le document conciliaire auquel le patriarche se réfère davantage est, de toute façon, le *Credo* de Nicée: en effet, tout au long de cette partie de sa profession de foi, il cite le symbole nicéen, quoique en s'interrompant pour donner des précisions:

[78] Cubbe (2001), pp. 5-12 (avec bibliographie).

[79] Pour le texte de la définition dogmatique de Chalcédoine, v., *Conciles Œcuméniques* (1994), pp. 198 (texte grec avec trad. latine), 199 (trad. française).

«Il naquit, mais Il ne fut pas créé ... avant toute créature, il fut engendré par le Père tout-puissant ... Il est le Dieu vrai, le Fils unique, l'unique créateur; le vrai Dieu, la vraie lumière, Vérité dans sa totalité ... Il a été crucifié pour nous, Il est mort et Il a été enseveli, Il est ressuscité le troisième jour et Il est monté au ciel, et Dieu le Père l'a fait siéger à Sa droite, et Il est descendu aux enfers, et Il a délivré les justes et toute Sa génération, et Il va venir de la droite du Père pour juger les vivants et le morts. Juge juste, Il va donner aux justes le prix qu'ils méritent et aux injustes suivant leurs actes, et il va rétribuer chacun suivant ses actes.

Et nous croyons, à la même façon que la Sainte Église, qui est l'unique Église, dans l'absolution et la rémission de nos péchés, et attendons la résurrection dans le jour du jugement des vivants et des morts, après quoi nous aurons la vie éternelle. Amen».

Comme on le voit, le *Credo* est reproduit fidèlement à partir du souvenir de la crucifixion, avec la seule addition d'une rapide amplification touchant le jugement dernier, et l'omission des mots sur l'Esprit Saint, dont on a déjà parlé à propos de la Trinité, pendant que la partie du *Credo* ayant trait à l'Incarnation est citée avec des nombreuses explications et modifications, ce qui montre que, sur le schéma du *Credo* de Nicée, s'étaient greffées des explications ultérieures rendues nécessaires par les subséquentes controverses christologiques.

Il est, cependant, à relever que la partie christologique de la Profession de Foi ne s'ouvre pas par la citation du *Credo*, mais par un passage narratif, évoquant l'Annonciation, fondé sur le récit du premier chapitre de l'évangile de Luc (Lc, I, 26-38), sur lequel on s'est déjà arrêté, en soulignant son rapport probable avec la religiosité populaire et en rappelant certains textes liturgiques dont on pourrait trouver, ici, l'écho[80]; ensuite, et en connexion avec ce passage narratif, est affirmée la doctrine comportant la pleine divinité et la pleine humanité du Christ, professée par l'Église maronite, pour introduire, enfin la citation du *Credo* de Nicée.

La raison pour laquelle le patriarche suit cet ordre dans son exposition est, peut-être, à reconnaître dans le fait qu'il veut surtout souligner le plan salvifique de Dieu:

«Un Dieu seul, Créateur et pas créé, qui, par Sa miséricorde, a délivré Adam avec sa postérité. Que le nom de Dieu soit béni.

Il (Dieu) envoya Gabriel, le chef insigne des anges du paradis, à la Vierge immaculée, remplie de grâce, pieuse, éminente pour sa pudeur, Marie la bénie».

[80] V., *supra*, p. 408-409.

Comme on l'a déjà relevé[81], le plan salvifique de Dieu se situe, donc, au cœur de la profession de foi, et c'est en cette perspective sotériologique qu'il faut lire aussi la christologie du patriarche Šamūn et, nommément, l'affirmation de la pleine humanité et de la pleine divinité du Christ.

Il faut, d'ailleurs, rappeler que la scène de l'annonce de l'ange à Marie, première étape de l'histoire du salut, avait été évoquée et commentée dans le cadre des controverses christologiques, en plusieurs textes de première importance, à partir des lettres de Cyrille d'Alexandrie, qui, écrivant à l'empereur Théodose, cite les mots de l'ange à Marie, non pas, cependant, pour illustrer sa propre pensée, mais pour blâmer l'opinion de ceux qui « divisent en effet en deux l'unique Christ et introduisent pour ainsi dire entre les deux une séparation grossière » ; d'après ces gens, « le mot prononcé par Gabriel « Ne crains pas, Marie, car tu as trouvé grâce devant Dieu, et voici que tu concevras dans ton sein, tu enfanteras un fils et tu lui donneras pour nom Jésus », s'applique à l'homme Jésus[82].

La même citation se retrouve dans la lettre de Cyrille aux Antiochiens, en occasion de l'accord de 433 ; en ce cas, aussi, le docteur alexandrin en fait mention pour réfuter les calomnies de ses adversaires, lesquels, lui attribuant une fausse interprétation du passage évangélique en question, l'auraient accusé de soutenir que le corps du Christ venait du ciel[83].

On comprend, donc, que Lc I, 30-31 était mentionné dans le cadre des polémiques touchant l'Incarnation déjà à l'époque de Cyrille, comme, d'ailleurs, il est naturel, l'Annonciation étant, justement, le moment où l'Incarnation eut lieu.

Le récit de l'Annonciation et, en particulier, Lc I, 35 (« L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre, et c'est pourquoi l'être saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu »), est cité aussi par le pape Léon I, dans son fameux *Tome à Flavien*, encore une fois pour réfuter une opinion censée être fausse : l'opinion de ceux qui voulaient en déduire que Jésus n'est pas de notre nature.

Il est intéressant de rappeler que, juste à la suite de la citation de Lc I, 35, le pape Léon commente : « La fécondité de la Vierge est un don de

[81] V., *supra*, p. 408.

[82] J'utilise la trad. française di A. J. Festugière, *Éphèse et Chalcédoine* (1982), p. 74; ed. du texte grec, Schwartz (1927), p. 42. v., aussi, Schwartz (1927), p. 49; trad. française, cit., p. 78.

[83] *Conciles Œcuméniques* (1994), pp. 166 (texte grec avec trad. latine), 167 (trad. française).

l'Esprit Saint, mais un corps réel a été tiré de son corps. Et la Sagesse se bâtissant une maison, le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous »[84].

Or, ce passage du *Tome* de Léon, dont la traduction en Syriaque fut jadis bien connue chez les chrétiens qui utilisaient cette langue[85], se retrouve dans les mots par lesquels le patriarche Šamūn introduit le récit de l'Annonciation : « Gabriel salua la Dame: le Seigneur de la sapience, insigne au-dessus des savants, a choisi Elle seule comme habitation pour le Seigneur ».

En effet, l'allusion au « Seigneur de la sapience », ne se trouve aucunement dans l'évangile de Luc, auquel semble s'inspirer le patriarche maronite, et il est indéniable qu'elle fait, dans ce conteste, une impression un peu singulière, parce qu'on n'y trouve rien qui puisse justifier une allusion tellement spécifique à la « Sapience » de Dieu. Le fait que la citation de Prov IX, 1 ait été utilisé dans le cadre des explications touchant l'Incarnation et, en l'occurrence, dans un texte si important que le *Tome* de Léon l'est dans la tradition chalcédonienne, pourrait nous expliquer sa présence dans la lettre du patriarche, où cette citation est, d'ailleurs, mise en relation avec l'Annonciation, comme il est le cas dans le *Tome*.

Il faut, toutefois, relever que la citation de Prov IX, 1 est présente aussi dans les *Constitutions Apostoliques*, compilation rédigée, de toute probabilité, dans un milieu antiochien vers la fin du IVe siècle[86], où ce passage figure parmi les prophéties messianiques[87], ainsi que dans la glose au canon 50 des canons attribués aux Apôtres, glose qui semblerait à attribuer au compilateur[88], qui explique : « Seul le Fils monogène a délivré le monde de la colère imminente ; il se fit homme, dans son amour pour les hommes, en se formant un corps d'une vierge en tant que créateur : « *La Sagesse, en effet, se bâtit une maison* »[89].

Prov IX, 1 était, donc, utilisé en milieu antiochien, avant l'époque des controverses christologiques et avant le *Tome* de Léon, à propos de l'Incarnation. Le fait que le patriarche Šamūn établit une relation entre ce passage et le récit de l'Annonciation à Marie, comme il est le cas dans

[84] *Conciles Œcuméniques* (1994), pp. 182 (texte grec avec trad. latine), 183 (trad. française).

[85] V., Mouterde (1932), *passim*.

[86] Pour cette oeuvre et le contexte dans lequel elle fut rédigée, v., l'introduction de M. Metzger, CA (1985-1986-1987), vol. I, pp. 54-60.

[87] CA, V, 20, 9; CA (1985-1986-1987), vol. II, pp. 280 (texte grec), 281 (trad. française).

[88] Pour cette glose et pour sa réception dans la tradition canonique orientale, v., l'introduction de M. Metzger, CA (1985-1986-1987), vol. II, pp. 10-12.

[89] CA, VII, 47, 50. J'utilise, ici, la trad. de M. Metzger, CA (1985-1986-1987), vol. III, pp. 292 (texte grec), 293 (trad. française).

le *Tome*, semblerait, cependant, devoir nous orienter vers ce dernier ouvrage, comme source du patriarche Šamūn, ou bien, de la tradition à laquelle il puisa, ce qui n'empêche pas, d'ailleurs, de penser que la tradition antiochienne préexistante, attestée par les CA, ait été pour quelque chose dans l'accueil que ce passage reçut dans la tradition maronite. L'absence de documentation sur la formation de cette tradition et sur son développement rend, de toute façon, difficile de faire autre chose que saisir des écho et entrevoir des contextes qui pourrait être mis en relation avec la tradition dont la lettre du patriarche Šamūn est un reflet.

Les phrases du dialogue entre l'ange et la Vierge choisies par le patriarche Šamūn sont, de toute façon, différentes autant de celles qu'on trouve chez Cyrille (Lc I, 30-31), que de celles qu'on trouve dans le *Tome* (Lc I, 35), s'agissant de Lc I, 28 et 38, qui soulignent surtout l'hommage rendu par l'Ange à la Vierge et l'humilité de celle-ci. La perspective est, donc, ici, surtout morale et dévotionnelle, comme on l'a déjà souligné[90].

Il est à supposer, d'ailleurs, que cette perspective ait prévalu à mesure qu'on s'éloignait de l'époque des grandes controverses et que l'intérêt pour les polémiques doctrinales diminuait.

Il est, de toute façon, à remarquer, à propos des racines doctrinales de la profession de foi, que la Vierge n'y est jamais appelée « Mère de Dieu ». Est-ce qu'il s'agit d'une influence survécue de la tradition antiochienne?

On peut plus immédiatement reconnaître cette tradition dans l'expression « homme humain », référée à Jésus (Latin: « et sic factus est Deus homo humanus »), qui semble, en effet, s'opposer à celle de « homme céleste », forgée par Apollinaire pour Jésus[91]; de même, l'importance donnée à l'âme humaine, dont Apollinaire niait l'existence, est soulignée par les docteurs antiochiens, spécialement par Théodore[92]. Encore, on retrouve la terminologie antiochienne dans l'affirmation que « Dieu fut dans un corps humains et dans une âme humaine », où l'expression « fut dans » (Latin: « Fuit Deus in corpore humano et in anima humana ») nous ramène à l'idée de l'« inhabitation » de Dieu dans l'homme, typiquement antiochienne[93].

La doctrine christologique professée par le patriarche maronite paraît, donc, dans la ligne de la pensée antiochienne traditionnelle et c'est seulement après avoir éclairci de cette façon sa doctrine christologique, que le patriarche introduit la citation du symbole de Nicée-Constanti-

[90] V., *supra*, p. 390.

[91] Grillmeier (1973), pp. 259-262.

[92] Théodore de Mopsueste, *Homélie* V, 8-17, trad. française, cit., pp. 114-119.

[93] Sur le fait que les partisans de la tendance opposée à la théologie antiochienne n'utilisent que très rarement l'image de l'"inhabitation", v., Lebon (1951), p. 436.

nople, pour l'interrompre presque immédiatement par une ultérieure explication, encore une fois de saveur antiochienne: « Il naquit, mais Il ne fut pas créé: Il est lui-même le Créateur et, avant toute créature, il fut engendré par le Père tout-puissant, et il créa la glorieuse Vierge, la noble Marie, qui le porta dans l'utérus pendant neuf mois ».

L'affirmation que le Fils de Dieu est le créateur de la mère humaine « qui le porta dans l'utérus pendant neuf mois » souligne la distinction entre humanité et divinité dans le Christ, se situant dans la tradition antiochienne ainsi que dans le sillage du *Tome* de Léon, dans lequel on lit: « Car c'est un seul et le même ... qui est vrai Fils de Dieu et vrai fils de l'homme ... Dieu en ce que tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait, homme en ce qu'il a été fait d'une femme, fait sujet de la loi »[94].

D'une façon spécifique, l'idée de souligner que le Créateur soit devenu fils de Sa créature faisait partie depuis longtemps de la tradition maronite, puisqu'on la trouve déjà dans le *Traité des Dix Chapitres* de Thomas de Kafartab qui souligne: « Et c'est pour ce mystère insondable que la Vierge mérita le titre de « Mère de Dieu », elle qui porta son créateur qui naquit d'elle »[95].

Dans la profession de foi du patriarche Šamūn, cependant, l'absence du titre de « Mère de Dieu » attribué à la Vierge nous fait sentir d'avantage la souche antiochienne à laquelle le patriarche dut puiser, malgré la longue distance dans le temps.

La partie christologique de la profession de foi du patriarche Šamūn confirme, donc, la relation étroite de son Église avec la tradition antiochienne, que nous avons déjà relevé à propos de la partie trinitaire de cette même profession de foi, avec, dans l'arrière plan, le symbole de Nicée-Constantinople comme référence de base.

2) L'identité pétrinienne du patriarche maronite

Comme nous l'avons déjà vu, presque les seuls documents émanant des patriarches maronites, antérieurs à la lettre qui nous intéresse ici, sont des annotations sur des manuscrits, qui remontent à l'époque des croisades[96]; en ces annotations, nous rencontrons plusieurs patriarches qui s'appellent « Pierre »; en deux cas, cependant, le patriarche en question ajoute un autre nom, accompagné par l'indication de son village d'origine, de façon qu'on peut comprendre que le nom « Pierre » n'est pas

[94] *Conciles Œcuméniques* (1994), pp. 184 (texte grec avec trad. latine), p. 185 (trad. française).

[95] J'utilise la trad. française de Thomas (1986), p. 102; éd. du texte arabe, Thomas (1986), p. 43.

[96] V., *supra*, n. 2.

son vrai nom, mais un nom ajouté à l'avènement sur le trône patriarcal: il s'agit de Jacques de Rāmāt (1141)[97] et de Jean de Ǧāǧ (1239)[98], mais on peut supposer, sur la base de ces deux cas, que aussi dans les autres annotations de l'époque des Croisades, dont la première remonte à l'année 1121, les patriarches maronites qui y sont mentionnés et qui sont identifiés comme « Pierre patriarche des Maronites », s'appelaient « Pierre » de leur nom patriarcal, et pas de leur nom de baptême.

Étant donné que le siège patriarcal auquel les Maronites appartiennent est celui d'Antioche, on peut penser que ce nom patriarcal soit à mettre en relation avec la tradition pétrinienne de ce siège, mais on peut se demander en quelle mesure les patriarches maronites étaient conscients de cette relation, dans les différents moments de leur histoire et, en l'occurrence, au cours du Moyen Âge, lorsqu'ils vivaient, désormais, loin de la ville qui était, théoriquement, leur siège patriarcal. De plus, le problème se pose, aussi, de comprendre de quelle façon ils envisageaient, en ce tableau, le caractère pétrinien du siège romain.

Notre lettre, qui remonte aux premières années de l'âge moderne, mais qui pourrait témoigner, comme on l'a déjà relevé, d'une tradition plus ancienne, étant donné qu'elle se situe à une époque où l'influence latine était encore très réduite[99], nous fournit une attestation ultérieure à ce propos, puisqu'on trouve une mention de l'usage du nom patriarcal de Pierre dans l'ouverture de la lettre, lorsque, après avoir fait une liste des attributs du pape, le patriarche se présente à son tour:

« Nous, ... le soumis Pierre patriarche, qui siège sur le siège apostolique de Dieu, patient, élu, auquel tient à coeur la réforme des Églises de Dieu, qui embrasse, par Sa bienveillance, non pas seulement le patriarche Pierre, mais, aussi, celles parmi les créatures qui suivent Pierre lui-même, lequel suit ce que le Christ Lui-même a dit au bienheureux Pierre: "Tu est Pierre et sur ton nom j'édifierait mon Église" » (2).

La relation étroite entre le patriarche maronite et la personne de l'apôtre Pierre semble ressortir, aussi, des mots que le maître du cœur devait adresser au patriarche après son élection: « Le Saint-Esprit a voulu que tu soit patriarche et père au-dessus de tous les pères dans la dignité du siège des prophètes bénis et que tu tiens le lieu du Christ et de son vicaire, saint Pierre, et tu seras père sur nous » (8).

Le deuxième passage nous donne à comprendre d'une façon explicite que le patriarche maronite s'identifiait avec Pierre presque officielle-

[97] Édition du texte syriaque avec traduction latine: Assemanus (1719), pp. 307-308; trad. latine : Anaissi (1921), p. 24.

[98] Édition du texte syriaque avec traduction latine: Assemanus (1742), pp. XXIX (texte syriaque) et 19 (trad. latine); trad. latine : Anaissi (1921), p. 26.

[99] V., *supra*, p.

ment, mais aussi le premier passage est significatif à ce propos, puisqu'il établit une relation immédiate entre «Pierre patriarche» et « Pierre lui-même », renvoyant aux mots du Christ établissant Pierre comme fondement de son Église. De plus, le patriarche maronite, dans son adresse en ouverture de la lettre, vient d'attribuer au pape une série de titres l'un plus important que l'autre (1), mais sans jamais faire aucune allusion à une liaison entre le pape et Pierre: il l'appelle même « le Vicaire du Père très haut », mais il ne fait pas mention de Pierre à son égard. C'est seulement au moment de présenter sa propre personne que le patriarche sent la nécessité d'évoquer Pierre.

Bien entendu, ce n'est pas que le patriarche maronite ignore le caractère pétrinien de l'autorité du pape: il est, au contraire, très probable que, par « Pierre lui-même », il entend justement se référer au pape, puisque celui qu'il appelle « Pierre lui-même » est « suivi », ici et à présent, par des « créatures »; il ne semble, donc, pas à identifier, tout simplement, avec la personne historique de l'apôtre, mais avec une autorité qui le représente, et il est difficile de penser, en ce contexte, à une autorité incarnant l'apôtre autre que le pape. Il n'en reste pas moins, cependant, que la figure de Pierre est évoquée, dans l'esprit du patriarche, par sa propre appellation de « Pierre » et c'est seulement à partir de cette appellation qu'il évoque le caractère pétrinien de l'autorité du pape.

En outre, même si nous reconnaissons le pape dans la personne que le patriarche qualifie de « Pierre lui-même », lui attribuant, de la sorte, une identité pétrinienne totale et, par conséquent, plus forte que la propre, il faut, aussi, admettre que l'identification avec le pape n'est pas explicite, tandis que, comme on l'a déjà relevé, c'est à propos du nom du patriarche que Pierre est évidemment évoqué.

Dans notre lettre se trouve, d'ailleurs, une autre allusion au caractère pétrinien de l'Église de Rome, mais elle est située beaucoup plus avant, à la fin de la description de la préparation du saint chrême, lorsque le patriarche maronite assure: « Nous, les pauvres Maronites, ... toujours obéissants à notre sainte mère l'Église romaine et au pape ... respectons et gardons tout ce que la sainte mère l'Église romaine a établi, et pour cette Église et pour notre seigneur le bienheureux père le pape Léon bien-aimé et qui remplace sur la terre Dieu, nous prions Notre Seigneur toujours dans les heures saintes et, du fond du coeur, nous aimons le saint siège du glorieux Pierre, que Dieu l'exalte » (5).

À part le fait, cependant, que cette déclaration se trouve dans l'une des protestations de fidélité à Rome qui sont intercalées, presque comme des refrains, dans la lettre, mais n'ont pas, évidemment, le même poids que l'adresse solennelle d'ouverture que nous venons de prendre en considération, il faut noter que, en ce passage aussi, l'allusion au carac-

tère pétrinien n'est pas mise en relation directe avec la personne et l'autorité du pape et avec l'obéissance à «la sainte mère l'Église romaine», mais est ajoutée après l'assurance du souvenir des Maronites, pour cette dernière Église, dans les prières liturgiques, enrichissant l'idée de la soumission, par l'affirmation de l'affection de l'Église maronite envers l'Église romaine.

Encore une fois, on peut dire que le patriarche reconnaît pleinement l'autorité suprême de l'Église romaine, de même qu'il la reconnaît dans l'adresse d'ouverture, mais ce n'est pas le caractère pétrinien qui est décisif à ce propos.

L'impression que je reçois, personnellement, à la lecture de ces passages, c'est que le patriarche ait, d'emblée, mis en relation sa propre autorité avec la personne de Pierre, se souvenant ensuite, ou ayant été invité à se souvenir par les Franciscains de Terre Sainte, qui, il ne faut pas l'oublier, parrainaient ses contacts avec le pape[100], que le pape était censé être «Pierre lui-même»; il aurait, alors, glissé dans sa lettre l'allusion à «celles parmi les créatures qui suivent Pierre lui-même» — allusion dont la forme, quelque peu vague, nous laisse deviner une nuance d'hésitation, comme si celui qui l'écrivait ne savait pas trop à quoi s'en tenir —, ainsi que la déclaration que son Église «du fond du coeur, aime le saint siège du glorieux Pierre, que Dieu l'exalte», une déclaration qui, comme on vient de le relever, semble plutôt une addition qu'un élément essentiel du discours.

Il est, encore, à noter que le patriarche semble parfaitement conscient du poids réel de son autorité en tant que «Pierre», puisqu'il explique: «Celui qui vient d'être créé Patriarche obtient de Dieu trois grâces: la première c'est que tout le monde est soumis à son joug; la deuxième c'est que, s'il dit qu'il faut faire quelque chose, il faut lui obéir tout à fait; la troisième c'est qu'il n'est jamais permis à personne de contredire à ce qui a été décrété ou fait par lui. En outre, à partir du moment où il a été créé et élevé, jusqu'au premier jour de fête qui suit, il est confirmé et on lui prête serment et tous les prélats ainsi que la nation toute entière lui font acte d'obéissance» (8).

En ce tableau, quelle est la relation entre «Pierre patriarche» et celui qui est probablement désigné comme «Pierre lui-même», c'est-à-dire, «le vicaire du Père très haut, celui qui occupe le trône de Rome, notre seigneur le pape Léon, pape de Rome»?

Une première dimension de cette relation pourrait être mise en lumière justement sur la base du passage dans lequel figurent autant «Pierre patriarche» que «Pierre lui-même». Il est, en effet, à noter que, à

[100] V., *supra*, 390.

ce point de sa lettre, le patriarche n'est pas en train de déclarer sa soumission, comme il venait de le faire dans son adresse initiale au pape, mais de souhaiter que la bénédiction de Dieu s'étende, outre qu'à ses fidèles, aussi à ceux «qui suivent Pierre lui-même». Le sens n'est, donc, pas celui de l'expression d'une hiérarchie, mais celui de l'élargissement d'une perspective de la communauté maronite au reste du monde chrétien.

Cet élargissement de perspective nous laisse comprendre aussi que l'autorité du patriarche maronite n'exclut pas l'existence d'autres communautés, régies par leurs propres autorités; en effet, le patriarche parle de son siège comme «le siège des prophètes, qui est la citadelle de la foi, et tient dans la main les pauvres et délaissés Maronites» (6), ce qui donne à son autorité une force remarquable, mais la circonscrivant aux seuls Maronites.

La profession de foi du patriarche Šamūn Pierre nous permets, donc, de saisir, au moins en partie, la portée de l'autorité patriarcale chez les Maronites à la veille de la latinisation. Cette autorité était, sans conteste, une autorité suprême, mais, au même temps, limitée aux fidèles de son siège, aux Maronites et c'est justement sur ce dernier aspect que se greffe la reconnaissance de l'autorité du pape Léon, en tant que celui «devant lequel, à cause du salut et de la voie au salut, tout le monde s'agenouille» (1).

Le patriarche ne nous explique pas, d'ailleurs, d'une façon explicite et détaillée quel était le rapport entre son autorité et l'autorité du pape: nous nous trouvons, plutôt, face à des différents passages de sa lettre, où il décrit une fois l'une, une fois l'autre autorité.

En effet, nous sommes dans une phase où les rapports n'étaient pas encore si rapprochés qu'on dût sentir la nécessité de les définir d'une façon tellement rigoureuse: les Maronites vivent leur vie, presque ignorés par le monde chrétien occidental, et, au même temps, ils tendent vers ce monde, puisqu'ils désirent de se retrouver parmi les autres chrétiens:

«Nous, les pauvres Maronites, délaissés, méprisés, subjugués par les infidèles, abandonnés à l'oubli, immensément éloignés des règnes et des domaines des Chrétiens et toujours obéissant à notre sainte mère l'Église romaine et au pape ... respectons et gardons tout ce que la sainte mère l'Église romaine a établi, et pour cette Église et pour notre seigneur le bienheureux père le pape Léon bien-aimé et qui remplace sur la terre Dieu, nous prions Notre Seigneur toujours dans les heures saintes et, du fond du coeur, nous aimons le saint siège du glorieux Pierre, que Dieu l'exalte» (5).

On voit d'emblée que le patriarche assure, ici, le pape de son obéissance d'une façon presque aveugle: «nous ... respectons et gardons tout

ce que la sainte mère l'Église romaine a établi». Peut-être, le patriarche ne sait pas trop bien, dans le détail, qu'est-ce que «la sainte mère l'Église romaine a établi», mais il accepte tout d'avance, pourvu qu'on puisse établir un pont entre sa communauté et le reste de la chrétienté: «Moi, l'humble, le délaissé, subjugué par les infidèles, Pierre patriarche, je demande humblement à notre bienheureux seigneur père qu'il daigne de concéder toutes ces choses qui doivent être concédées aux patriarches par les pontifes romains, et qui sont nécessaires ... Et toutes ces choses je les demande plutôt pour avoir votre sainte bénédiction, et pour mémoire et honneur de la foi chrétienne, que pour une quelque convoitise de gloire terrestre: ces mêmes choses les ont, aussi, envoyées des autres fois les saints pères anciens prédécesseurs de votre sainteté» (10).

3) L'Église du patriarche Šamūn: quelques suggestions pour des recherches ultérieures

La lettre du patriarche Šamūn nous permet de soulever le voile couvrant, pendant les derniers siècles du Moyen Âge, le visage de l'Église dont il était à la tête, et qui était restée presque isolée du monde chrétien occidental depuis la fin des seigneuries croisées[101].

Malgré cet isolement, l'Église maronite s'avère à la hauteur de rendre raison de sa foi, à la lumière d'une tradition qui lui est propre, qui coïncide, très souvent, avec la tradition antiochienne, se manifestant parfois, comme dans le cas de la vision fortement unitaire de la Trinité, par sa physionomie la plus traditionnelle et ancienne[102]; tandis qu'il faut, de l'autre côté, relever une simplification, dans la façon de s'exprimer, par rapport à l'époque des grandes controverses doctrinales, simplification qui révèle une culture moins raffinée, mais, aussi, un adoucissement des polémiques et de la problématique dû au long laps de temps s'étant écoulé et aux nombreux changements.

D'après les mots choisis par le patriarche pour exposer la croyance de son Église, d'ailleurs, on comprend qu'il ne s'agit pas seulement de positions doctrinales, mais aussi de convictions bien enracinées dans le cœur et dans la dévotion des fidèles. C'est pour cela que la profession de foi du patriarche Šamūn mérite ce nom dans le sens plus ample et plus profond du terme, se pouvant entendre comme expression du sentiment profond de foi avec lequel les Maronites s'approchaient de Dieu.

La tradition dont les Maronites sont les héritiers se manifeste aussi dans le riche symbolisme qui accompagne la description de la préparation du saint chrême (5), et des vêtements sacrés (9). Il reste encore à

[101] V., *supra*, n. 12.

[102] V., *supra*, pp. 410-416.

mettre en lumière les relations éventuelles de la lettre du patriarche avec des autres écrit de milieu syriaque: il s'agit d'un champ de travail qui est ouvert à tout ceux qui, ayant une connaissance de la culture syriaque ou arabo-chrétienne, voudrons bien se pencher sur cette lettre. Ici je ne me suis bornée qu'à jeter un premier regard sur la profession de foi, essayant surtout d'en identifier en grandes lignes les racines historiques. En l'absences d'autres ouvrages provenant des Maronites qui traitent des mêmes sujets, on pourra, de toute façon, reconnaître des relations avec des auteurs appartenant à des autres Églises du même milieu et utilisant les mêmes langues que les Maronites, mais il s'agit d'un travail qui outrepasse de loin les limites de la présentation que j'entend offrir ici.

Le patriarche Šamūn fait très bien ressortir, aussi, l'importance de l'autorité patriarcale (8) et sa centralité dans l'Église maronite, qui résulte, à ce point de vue aussi, consciente de ses racines et de ses buts par son organisation bien définie et solide, ayant un point d'appui sûr dans la figure du patriarche, auquel on déclare, au moment de son avènement: «Tu vas porter sur tes épaules ce peuple-ci confié à toi, et tu vas observer et tenir dans tes mains toutes les choses que tes prédécesseurs ont observé et tenus dans les mains, dans le service de Notre Seigneur Jésus, le Messie, et de notre sainte foi, qui est vraie et ferme et par laquelle il faut que nous sommes sauvés» (8).

Il faut, encore, noter que nous avons, dans notre lettre, le deuxième document, en ordre chronologique, sur la façon à laquelle avait lieu l'élection du patriarche maronite, le premier document étant l'annotation du patriarche Jérémie de Demalsa remontant aux années entre 1279 et 1283, d'après laquelle, cependant, le procédé pour l'élection semblerait avoir été différent de celui que le patriarche Šamūn indique, puisque le patriarche Jérémie, auteur de l'annotation, rapporte: «Et après quatre ans me rechercha le seigneur de Gebel avec les évêques, les curés et les prêtres, et ils jetèrent la bague, et elle tomba sur moi, et ils me firent patriarche dans le monastère saint de Ḥālāt»[103].

Comme on peut le voir, il semble de pouvoir comprendre, de cette rapide allusion, que, à la fin du XIIIe siècle, le procédé de l'élection du patriarche maronite était beaucoup plus simple qu'à l'époque de Šamūn, mais, en revanche, les électeurs semblent être plus variés: tandis que

[103] J'utilise la traduction présentée par moi en Cubbe (2006), p. 453, à partir du code de la bibliothèque Medicea-Laurenziana de Florence, Plut. I, 56, f. 6v. La feuille du manuscrit où se trouve notre annotation est reproduite, de façon que l'annotation soit bien lisible, en Cecchelli-Furlani-Salmi (1959), où les planches reproduisant les feuilles du manuscrit sont disposées suivant l'ordre du manuscrit et avec la même numérotation. Cette annotation avait été éditée avec traduction latine par Assemani (v. n. 1), tandis qu'une traduction latine a été publié par Anaissi (v. n. 2). Pour le patriarche Jérémie de Demalsa et les problèmes historiques liés à son patriarcat, v., Cubbe (2006), *passim*.

Šamūn indique « douze prêtres bons, pudiques, catholiques, dont nous savons auparavant qu'ils ont été destinés à cette tâche », suivant le document plus ancien, « le seigneur de Gebel avec les évêques, les curés et les prêtres » avaient part dans l'élection. Le récit du patriarche Jérémie de Demalsa est, cependant, très concis et nous ne possédons pas d'autres documents pour les deux siècles abondants qui séparent l'annotation de Jérémie de la lettre du patriarche Šamūn, comme, d'ailleurs, pour l'époque antérieure au patriarcat de Jérémie de Demalsa. Il est, donc, difficile de bien évaluer les différences entre les deux récits.

On peut sûrement penser, pour ce qui concerne le déroulement de l'élection patriarcale à l'époque de Šamūn, que des renseignement touchant le conclave par lequel le pape était élu étaient parvenus aux oreilles du patriarche et que l'idée que les électeurs du patriarche dussent accomplir leur tâche dans l'isolement le plus rigide, soit venue de là. L'élection du patriarche maronite se distingue, cependant, du conclave par le fait qu'elle était confiée exclusivement à des prêtres.

Il s'agit, de toute façon, encore une fois, d'un sujet qui reste ouvert pour des études ultérieures.

Il faut dire le même pour les descriptions minutieuses des deux grandes cérémonies pour la préparation du Saint Chrême et pour la consécration et l'intronisation du patriarche, qu'on trouve dans notre lettre, qui attendent d'être étudiées d'avantage[104].

J'espère vivement que mon présent, modeste travail puisse être une invitation à exploiter d'une façon plus ample, pour l'histoire de l'Église maronite et de ses usages et organisation, ce document précieux qui est la lettre du patriarche Šamūn.

BIBLIOGRAPHIE

Anaissi (1911) = T. Anaissi, *Bullarium Maronitarum*, Romae 1911.
Anaissi (1921) = T. Anaissi, *Collectio Documentorum Maronitarum*, Liburni 1921.
Anaphorae Syriacae (1939-1973) = *Anaphorae Syriacae quotquot in Codicibus adhuc Repertae sunt*, cura Pontifici Instituti Orientalium Studiorum editae et latine versae, voll. I et II, Roma 1939-1973.
Assemanus (1719) = J. S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, t. I, Romae 1719.

[104] Dib (1919), pp. 218-224, étudie le rite de la consécration du patriarche, mais sans citer notre lettre parmi ses sources (qu'il indique, pour tous les rites d'ordination, à la p. 173), quoiqu'il montre de connaître ce que la lettre du patriarche Šamûn relate à propos de l'élection du patriarche maronite (pp. 213-214).

Assemanus (1742) = S. E. Assemanus, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae Codicum Mms. Orientalium Catalogus*, Florentiae 1742.
Babai Magni (1915-1953) = Babai Magni, *Liber de Unione*, edidit A. Vaschalde, CSCO 79, scriptores syri 34; interpretatus est A. Vaschalde, CSCO 80, Scriptores Syri 35, Louvain 1953 (réimpression de l'éd. de 1915).
Boucher (2009) = J. Boucher, *Viaggio in Terrasanta. Compendio italiano inedito del Bouquet sacré composé des plus belles fleures de la terre Saincte*, edizione e commento a cura di C. Sensi, Alessandria 2009.
Breydy (1960) = M. Breydy, *L'Office Divin dans l'Église Syro-Maronite. Son Obligation à la Lumière du Synode Libanais et de ses Sources Juridiques*, Beyrouth 1960.
CA (1985-1986-1987) = *Les Constitutions Apostoliques*, introd., texte critique, trad. et notes par M. Metzger, voll. I-II-III, "Sources Chrétiennes" 320-329-336, Paris 1985, 1986, 1987.
Cecchelli-Furlani-Salmi (1959) = C. Cecchelli - G. Furlani - M. Salmi (edited and commented by), *The Rabbula Gospels. Facsimile edition of the Miniatures of the Syriac Manuscript Plut I, 56 in the Medicaean Laurentian Library*, Olten and Lausanne 1959.
Conciles Œcuméniques (1994) = *Les Conciles Œcuméniques. Les Décrets*, T. II/1, Nicée I à Latran V, texte original établi par G. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi et P. Prodi, avec la collab. de H. Jedin; éd. française sous la dir. de A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt et B. Sesboüé, Paris 1994.
Cubbe (1986) = M. de Ghantuz Cubbe, « I Rapporti fra Leone X e i Maroniti », *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano*, 9 (1986), pp. 149-173.
Cubbe (2001) = M. de Ghantuz Cubbe, *Quelques Réflexions à propos de l'Histoire Ancienne de l'Église Maronite*, « Parole de l'Orient » 26 (2001), pp. 3-69.
Cubbe, *Études Bibliques* = M. de Ghantuz Cubbe, *L'Apologie pour le Trisaghion avec l'addition « qui as été crucifié pour nous », dans les deux derniers chapitres du traité de Thomas de Kfartab et la tradition en faveur de l'addition chez les Chalcédoniens*, dans A. Chehwan et A. Kassis (éd.), *Études Bibliques et Proche-Orient Ancien. Mélanges Offerts au Père Paul Feghali*, Beyrouth/Jounieh-Liban, s.d. (mais publié en 2003), pp. 353-377.
Cubbe (2005) = M. de Ghantuz Cubbe, *Les Trois Prières Précédant le Dialogue de la Préface dans l'Anaphore Attribuée à Jean Marûn*, in A. Chahwan (éd.), *Mélanges Offerts à Jean Tabet*, Kaslik-Liban 2005, pp. 109-130.
Cubbe (2006) = M. de Ghantuz Cubbe, *Le Temps de Jérémie de Dmalṣâ Patriarche des Maronites (1283 environ): Problèmes Ouverts et Hypothèses*, « Parole de l'Orient » 31 (2006), pp. 451-504.
Da Civezza (1861) = M. Da Civezza, *Storia universale delle Missioni Francescane*, t. V, Roma 1861.
Dandini (1675) = G. Dandini, *Voyage du Mont Liban*, trad. française, Paris 1675.
Daniélou (1958) = J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1958.
Desreumaux, *Études Bibliques* = A. Desreumaux, *Deux Inscriptions Syriaques Revisitées à Notre-Dame d'Ilij (Mayfuq dans le Mont-Liban)*, dans A. Chehwan et

A. Kassis (éd.), *Études Bibliques et Proche-Orient Ancien. Mélanges Offerts au Père Paul Feghali*, Beyrouth/Jounieh-Liban, s.d. (mais publié en 2003), pp. 379-394.

Dib (1919) = P. Dib, *Étude sur la Liturgie Maronite*, Paris 1919.

Dib (1962) = P. Dib, *Histoire de l'Église Maronite*, Beyrouth 1962.

Douze Apôtres (1940) = *Anaphora Syriaca Duodecim Apostolorum Prima*, edidit et vertit A. Raes, *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), vol. I/2, Roma 1940, pp. 203-227.

Éphèse et Chalcédoine (1982) = *Actes des Conciles. Éphèse et Chalcédoine*, trad. A. J. Festugière, Paris 1982.

Évangiles Apocryphes (1914) = *Évangiles Apocryphes – II – L'Évangile de l'enfance – Rédactions syriaques, arabes et arméniennes*, traduites et annotées par P. Peeters, Paris 1914.

Gemayel (1965) = P. E. Gemayel, *Avant-Messe Maronite. Histoire et Structure*, "Orientalia Christiana Analecta" 174, Roma 1965.

Grillmeier (1973) = A. Grillmeier, *Le Christ dans la Tradition Chrétienne*, vol. I, trad. française, Paris 1973.

Hayek (1964) = M. Hayek, *La Liturgie Maronite. Histoire et Textes Eucharistiques*, Paris 1964.

Hefele (1917) = Ch.-J. Hefele, *Histoire des Conciles*, continuée par J. Hergenroether, trad. française augmentée de notes critiques et bibliographiques par H. Leclercq, vol. VIII/1, Paris 1917.

Jacobus (1953) = *Anaphora Syriaca Sancti Iacobi Fratris Domini*, edidit et vertit O. Heiming, *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), vol. II/2, Roma 1953, pp. 105-179.

Jean Maron (1940) = *La Liturgie Attribuée à Saint Jean Maron*, texte syriaque extrait des manuscrits de la Bibliothèque Vaticane, éd. et trad. par J. B. Chabot, Paris 1940.

Jean Maron (1988) = Jean Maron, *Exposé de la Foi et Autres Opuscules*, éd. par M. Breydy, CSCO, 497, Scriptores Syri, 209; trad. par M. Breydy, CSCO, 498, Scriptores Syri 210, Lovanii 1988.

Lammens (1899) = H. Lammens, *Frère Gryphon et le Liban au XVe siècle*, « Révue de l'Orient Chrétien » 4 (1899), pp. 68-104.

Lebon (1951) = J. Lebon, *La Christologie du Monophisisme Syrien*, in *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, herausgegeben von A. Grillmeier und H. Bacht, Band I, Würzburg 1951, pp. 425-580.

Leroy (1964) = J. Leroy, *Les Manuscrits Syriaques à Peintures Conservés dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient*, vol. 1 et 2, Paris 1964.

Mansi (1902) = J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. XXXII, Parisiis 1902.

Mouterde (1932) = P. Mouterde, *Les Versions Syriaques du Tome de Saint Léon*, « Mélanges de l'Université Saint Joseph » 16 (1932), pp. 119-165.

Peshitta (1980) = *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, edited on behalf of the international organization for the study of the Old Testament by the Peshitta Institute Leiden, part II/3, *The Book of Psalms*, Leiden 1980.

Peshitta (1987) = *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version*, edited on behalf of the international organization for the study of the Old Testament by the Peshitta Institute Leiden, part III/1, *Isaiah*, prepared by S. P. Brock, Leiden 1987.

Petrus III (1973) = *Anaphora Syriaca Sancti Petri Apostoli Tertia*, edidit et vertit J.-M. Sauget, *Anaphorae Syriacae* (1939-1973), vol. II/3, Roma 1973, pp. 273-329.

Raynaldus (1760) = O. Raynaldus, *Annales Ecclesiastici*, t. XII, Lucae 1760.

Samir (1975-1976) = S. K. Samir, *L'Exposé sur la Trinité de Kitâb al-Kamâl. Édition Critique*, « Parole de l'Orient » 6-7 (1975-1976), pp. 257-279, réimprimé en S. K. Samir, *Foi et Culture en Irak au XIe siècle: Élie de Nisibe et l'Islam*, Aldershot/Brookfield 1996, VIII.

Samir (1977) = S. K. Samir, *Un auteur Chrétien de langue arabe – Élie de Nisibe (Iliyyâ al-Naṣîbî) (975-1046)* (*Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrétien* – 22), « Islamochristiana » 3 (1977), pp. 257-284.

Samir (1993) = S. K. Samir, *Une profession de Foi de 'Abdīšū de Nisibe*, in E. Carr – S. Parenti – A.-A. Thiermeyer – E. Velkovska (éd.), *Ευλόγημα. Studies in honor of Robert Taft, s.j.*, Roma 1993, pp. 427-451.

Schwartz (1927) = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, edidit E. Schwartz, t. I, vol. I/1, Berolini et Lipsiae 1927.

Sellers (1961) = R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1961.

Temps du Noël glorieux (1977) = صلاوات ألمساء وألصبح ونصف ألنهار- زمن أليلد ألمجيد (*Prières du soir, du matin et de midi – Temps du Noël glorieux*), Kaslik (Liban) 1977.

Théodore (1949) = Théodore de Mopsueste, *Homélies Catéchétiques*, introd. et trad par R. Tonneau – R. Devreesse, "Studi e Testi" 145, Città del Vaticano 1949.

Thomas (1986) = C. Chartouni, *Le Traité des Dix Chapitres de Thomas de Kafartab*, Beyrouth 1986.

Timothei (1914-1915) = Timothei Patriarchae I, *Epistulae*, edidit O. Braun, CSCO 75, scriptores syri 30, Paris 1914; interpretatus est O. Braun, CSCO 75, scriptores syri 31, Paris 1915.

Wadding (1933) = L. Wadding, *Annales Minorum*, editio tertia accuratissima auctior et emendatior ... cura et studio sodalium eiusdem ordinis, t. XV, ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, 1933.

SUMMARY

The Maronite patriarch Šamūn Butros of Ḥadeṯ's letter, written in the year 1515 to Pope Leo X, is one of the most ancient extant documents from a Maronite patriarch. The extent of the letter, including a profession of faith and a detailed report of many ceremonies and usages, and the fact that it was redacted at a time when the process of latinization had

not yet taken hold, give it a remarkable value as a witness to the genuine Maronite tradition. This article presents a French translation from the Latin version, the letter's sole surviving witness that has appeared in various editions, the last being that of the Maronite scholar Tobia Anaissi in 1921. A short commentary follows on the Trinitarian and Christological profession of faith included in the letter, and on the usage of the patriarchal name Peter. The author's object is to make this interesting document accessible also to those who do not know Latin, and to invite other students interested in the Maronite Church to take note of it.

Via N. Tartaglia 15
00197 Roma

Mariam de Ghantuz Cubbe

Konstantinos Vetochnikov

La suppression de la métropole de Caffa, au 17ème siècle*

L'Église de Caffa avant la création de la métropole

Caffa fut la dernière métropole du Patriarcat Œcuménique à être supprimée avant l'exode de la population chrétienne de Crimée vers la région de Marioupole en 1778-1779. Le destin de cette métropole montre les conditions de vie des chrétiens sous l'occupation ottomane et ressemble à celui des autres régions de l'ancien Empire byzantin, même si cette métropole se trouvait dans une région frontalière de ce dernier et fut fondée sous domination étrangère.

La ville de Caffa remplaça Théodosia, l'ancienne colonie grecque de Milet, sur la côte sud de la Crimée; au même endroit les Génois avaient fondé en 1266 une colonie très puissante qui résista jusqu'à la prise de la ville par le sultan ottoman Mehmet II. Sous les Génois, Caffa était un évêché latin, et en même temps l'Église grecque était aussi présente.

La ville de Caffa, au départ, appartenait à la juridiction ecclésiastique de la métropole de Sougdaia; en témoigne l'acte patriarcal du mois de juillet 1366, concernant le monastère patriarcal exempté de la juridiction du métropolite de Sougdaia, portant le vocable de Saint-Pierre, qui se trouvait au Vieux Port (Παλαιόν Λιμένιον) dans la région de Caffa: «ἐν τῇ περιοχῇ τοῦ Καφᾶ ἐν τῷ Παλαιῷ Λιμένι»[1]. En outre à Caffa se trouvait aussi le monastère du Saint Grand martyr Georges, fondé par un certain Asthlanis[2].

* J'aimerais remercier monsieur Ap. Glavinas, professeur émérite de l'Université de Thessalonique, qui m'a permis de photocopier les photographies du manuscrite, monsieur B. Flusin, professeur à la Sorbonne, pour ses suggestions concernant la transcription du manuscrit, madame M.-H. Congourdeau, chercheur au CNRS, pour sa relecture de la traduction française des textes et monsieur N. Duchesne, professeur de lettres, pour la correction générale du texte.

[1] F. Miklosich – I. Müller, *Acta et Diplomata Greca Medii Aevi Sacra et Profana*, Vindobonae, 1860-1890 (= MM) 1, p. 486-487; J. Darrouzès, A.A., *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, Vol. I, *Actes des Patriarches*, fasc. V, Paris, 1977, N° 2519, p. 433-434.

[2] Mentionné dans le document du mois d'août de 1395, MM 2, p. 70-71; Darrouzès, *Les Regestes* cit., fasc. VI, N° 2787, p. 91.

L'Église de Caffa apparaît plusieurs fois dans les listes de préséance du Patriarcat Œcuménique. Dans la Notitia 18 (14ème siècle) elle est mentionnée comme appartenant à la juridiction de la métropole de Sougdaia, tout comme la ville de Phoulla[3]. Ensuite elle apparut en tant que métropole de Caffa à partir de la fin du 15ème-16ème siècle, et dans la Notitia 21, entre 1453 et le 16ème siècle, il en est fait mention au 71ème (66ème) rang[4].

La métropole de Caffa

Cette métropole fut probablement fondée avant 1437, par le Patriarcat Oecuménique. Après le Concile de Florence (1439), et jusqu'à son occupation par les Ottomans, elle se trouvait entre les mains des évêques unis nommés par le Pape de Rome[5]. On mentionne le métropolite de Caffa dans les actes génois : a) dans la lettre adressée en 1455 par le conseil administratif de la banque de Saint-Georges à l'évêque catholique de Caffa[6], b) dans la lettre du conseil administratif aux habitants de la ville[7], etc.) en 1464-1465, quand le conseil administratif s'adresse à l'*«episcopum Grecum Caphae»*, et ensuite, en 1468, quand est enregistré son décès[8]. On apprend ainsi la tentative de remplacer ce siège par un évêque uni. Le conseil administratif préconise aux autorités de la ville d'informer Rome à propos du décès du métropolite et de demander de ne pas en nommer un nouveau. Il leur proposé même de présenter un candidat au siège métropolitain, en accord avec l'évêque catholique de la ville et les Grecs laïcs et membres du clergé. Le conseil ensuite s'engagea à le présenter au Pape[9]. L'ex-métropolite d'Amasea, Pachôme, qui était uni, qui fut ordonné par le Patriarche uni Métrophane II (1440-1443), et qui avait des relations avec Rome, fut jugé comme étant un candidat convenable[10].

[3] J. Darrouzès, *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981, p. 407 dans l'appar. crit. ; Rhallis-Potlis, t. 5, p. 494.

[4] H. Gelzer, *Texte der Notitiae episcopatuum*, München 1900, p. 629; Darrouzès, *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae* cit., p. 420.

[5] E. Zahariadou, "Για την μήτρόπολη του Καφά τον ΙΕ' αιώνα", *Αρχείον Πόντου* 29 (1968) 281, 287.

[6] A. Vigna, "Codice Diplomatico delle colonie Tauro-Liguri durante la signoria dell'Ufficio di San Giorgio", *Atti della Società Ligure di Storia Patria* 6 (1868) 378-379.

[7] Vigna, "Codice Diplomatico" cit., 6 (1868) 296.

[8] Vigna, "Codice Diplomatico" cit., 7/1 (1871) 278-279, 285, 347-348, 362-363, 564.

[9] Vigna, "Codice Diplomatico" cit., 7/1 (1871) 564; E. Zahariadou, *Δέκα τούρκικα έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία*, Athénes 1996, p. 133.

[10] Zahariadou, "Για την μητρόπολη του Καφά" cit., p. 285.

Pachôme tarda à se présenter à son siège, ce qui provoqua l'inquiétude de la banque de Saint-Georges. En fait, pendant son voyage de Gênes à Caffa, il fut tué par des brigands[11]. En 1464, la métropole de Caffa se trouvait entre les mains d'un métropolite uni, si bien que la population grecque de la ville, mécontente d'être sous la direction spirituelle d'un métropolite uni, fit une réclamation à Gênes[12]. Suite à cette réclamation, le siège resta vacant un certain temps, ce qui provoqua encore le mécontentement des Grecs qui demandaient un nouveau pasteur. A ce moment furent proposées deux candidatures : un prêtre Nicolas, originaire de Crimée, et un certain évêque d'Amisos dont le nom n'est pas précisé. Au début, les deux candidatures furent rejetées, mais suite à l'intervention de Bessarion alors métropolite de Phoulla, Nicolas fut élu. Le Pape Sixte IV, qui confirma le 6 juillet 1472 cette élection, le nomma métropolite et pasteur des Grecs, non seulement de Phoulla, mais aussi de Caffa et de Sougdaia. Ce métropolite uni arriva à Caffa le 15 septembre 1474[13].

A la suite de l'occupation ottomane de la ville en 1475, une partie des Grecs fut déplacée par les Turcs à Constantinople, dévastée après l'invasion. En 1481, dans la ville de Caffa, habitaient environ 6000 à 7000 chrétiens, Arméniens et catholiques compris, tandis qu'en 1488-1489, dans la région de Caffa, on comptait 2904 familles chrétiennes, et qu'au début du 16ème siècle, leur nombre s'élevait à 5416. La métropole de Caffa est mentionnée dans les actes impériaux des sultans (beratia) adressés au Patriarcat et datés de 1483 et 1525[14].

Par ailleurs, on trouve dans les actes patriarcaux des noms de prélats de Caffa : en 1546, Sophronios[15]; en 1590, Joasaph, qui signa la décision synodale concernant la promotion de la métropole de Russie au Patriarcat sous le Patriarche Jérémie en 1590[16]; en 1593, Métrophane[17]; en 1603, Jacques (dans les sources datées du mois du mai 1603 est men-

[11] Vigna, "Codice Diplomatico" cit., 6 (1868) 394, 600, 7/1 (1871) 581-584, 588, 591, 605-608, 610-611, 673, 689-690; Zahariadou, "Για την μητρόπολη του Καφά" cit., p. 285-286.

[12] Vigna, "Codice Diplomatico" cit., 7/1 (1871) 554; Zahariadou, Zahariadou, "Για την μητρόπολη του Καφά" cit., p. 291.

[13] Vigna, "Codice Diplomatico" cit., 7/1 (1871) 689, 880, 7/2 (1879) 124; Zahariadou, "Για την μητρόπολη του Καφά" cit., p. 286.

[14] Zahariadou, *Δέκα τούρκικα έγγραφα* cit., p. 115, 116, 133, 157, 175.

[15] Dans l'acte patriarcal de 1546 on trouve la signature de *« ταπεινοῦ μητροπολίτου Καφᾶ Σωφρονίου » :* MM 5, p. 238; I. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta*, Vatican - Rome 1967, T. 2, p. 78.

[16] A.-E. Tahiaos, *Πηγές Εκκλησιαστικής Ιστορίας των Ορθοδόξων Σλάβων*, t. I, Θεσσαλονίκη 1984, p. 213; Regel, W. (ed.), *Analecta Byzantino-Russica*, Saint Petersbourg 1891, p. 89.

[17] Le Sigillion du Patriarche Jérémie II fut signé par lui: «+ *Καφᾶ καὶ Φούλλων Μητροφάνης*». Voir D. Zakuthènos, "Ανέκδοτα Πατριαρχικά έγγραφα των χρόνων της Τουρκοκρατίας (1593-1798)", *Ἑλληνικά* 2 (1929) 132.

tionnée sa déposition comme «μή πληρώσαντος»; et parce qu'il n'était pas venu pour être jugé au Synode, bien qu'il fût convoqué 10 mois auparavant[18]); en 1616 la nomination de Métrophane, moine de la montagne Samatios[19], qui en 1618 fut transféré à Drystra[20]; au mois d'août de l'année 1618, Gennade[21]; en 1631, Parthénios[22] ; le 15 juillet de l'année 1644, est élu Cyrille[23], qui signe la Lettre Synodale Chrysobulle du Patriarche Ioannikios II au métropolite de Philadelphie, datée du mois de juin 1651[24]; selon l'acte patriarcal de 1653, Cyrille est déposé et privé du sacerdoce à cause des ses actions[25], mais en novembre 1655 on constate son élection à la métropole de Néocésarée et de Gangres à la place de Samuel, qui fut déposé; Cyrille dans ce document est présenté comme ex-métropolite de Caffa et Phoulles. Puisque sa dégradation n'est pas mentionnée[26], on peut alors dire que Cyrille gouverna l'Église de Caffa de 1644 jusqu'à 1653; le 23 juin de l'année 1656, l'élection de Mélèce, comme il est noté dans l'acte d'élection de Cyrille ex-métropolite de Caffa à la métropole de Néocésarée et de Gangres, bien que ce dernier ne fut probablement pas chargé de cette Église à partir de 1653[27]; et en 1666,

[18] Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή* (ΜΙΤ 2), f. 214v; D. Apostolopoulos – L. Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου*, Αθήνα 1987, t. I, N° 527, p. 273; K. Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, 7 τ., Venise et Paris 1872-1894, t. III, p. 552.

[19] Dans les Codes d'Archives Patriarcales (inédites) est sauvegardé l'acte de son élection datée du 1er juin 1616 en tant que métropolite de Caffa et Phoulles : Cod. d'Arch. Patr. A', f. 83; Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή*, f. 289v; Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 844, p. 371; Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη* cit., t. III, p. 560.

[20] Cod. d'Arch. Patr. B', f. 17; Germanos, métr. Sardeôn, *Ἐπισκοπικοί κατάλογοι τῶν ἐπαρχιῶν τῆς Βορείου Θράκης καὶ ἐν γένει τῆς Βουλγαρίας ἀπὸ τῆς ἁλώσεως καὶ ἑξῆς* (Ἀνατύποσις ἐκ τοῦ Η' τόμου Θρακικῶν), s. l., 1936, p. 28.

[21] L'acte d'élection du métropolite de Caffa et Phoulla Gennade, qui date du mois d'août 1618 : Cod. d'Arch. Patr. B', f. 17; Vaporis M., Codex (B') Beta of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, Brookline 1975, p. 46-151.

[22] 2 août 1631 : Cod. d'Arch. Patr. B', A', f. 228; Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή*, f. 297v; Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 879, p. 382; Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη* cit., t. III, p. 568.

[23] Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή*, f. 127r; Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 221, p. 177-178; Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη* cit., t. III, p. 577.

[24] M. I. Μανουσακας, *Ἀνέκδοτα Πατριαρχικά Γράμματα (1547-1806) πρὸς τούς ἐν Βενετίᾳ Μητροπολίτας Φιλαδελφείας καὶ τὴν Ὀρθόδοξον Ἑλληνικὴν Ἀδελφότητα*, Venise 1968, p. 67.

[25] Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή*, f. 126v-127r; Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 220, p. 177.

[26] Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή*, f. 265r-v; Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 740, p. 336-337 ; Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη* cit., t. III, p. 592.

[27] Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή*, f. 266r ; Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 746, p. 338 ; Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη* cit., t. III, p. 592.

l'abdication de Lavrentios[28].

Le rattachement de la métropole de Caffa à la métropole d'Amasea

Selon la lettre sigillée de 1666, la métropole de Caffa et de Phoulles fut rattachée à la métropole d'Amasea, tandis qu'étaient réglementées les taxes patriarcales de cette Église (50 grossis). L'administration de cette métropole étendant alors sa juridiction des deux côtés de la mer noire, elle fut alors confiée au métropolite d'Amasea Gérasimos qui, à partir de ce moment, a pris le titre de métropolite d'Amasea et de Caffa. Quelles peuvent être les causes de cette union peu ordinaire ?

Tout d'abord, les problèmes dans la région : le même document mentionne qu'à cause des difficultés économiques de la métropole de Caffa, Lavrentios, le métropolite précédent, avait dû abdiquer[29]. En fait, le document note que la population chrétienne de la région avait diminué, à cause de la pauvreté et d'autres difficultés. Cette diminution de la population provoqua un affaiblissement de la métropole, car elle était privée d'ouailles, et les fidèles qui restaient vivaient dans la difficulté économique, voire dans la pauvreté. Le Patriarche compare la situation de la métropole à une destruction complète, en disant qu'elle était arrivée au comble du malheur et qu'elle resta sans aucun moyen par la suite. Son état économique ne permettait donc pas d'entretenir le métropolite. Il faut remarquer que l'acte n'évoque pas seulement un revenu pour le «salaire» du métropolite, pour son existence propre, mais aussi parce qu'il fallait payer les taxes annuelles à la Grande Église, qui se trouvait sous domination ottomane, et s'occupait des charges fiscales de la population chrétienne. De plus, chaque dignitaire ecclésiastique avait l'obligation de payer les taxes annuelles au sultan. Les revenus du métropolite ne lui permettaient, en réalitées, ni de survivre ni de payer les impôts. Mais alors, dans quel but ce rattachement à la métropole d'Amasea, située de l'autre côté de la mer Noire ?

La situation générale de l'Église grecque de Crimée n'était pas simple. A cette époque-là, en Crimée, seules deux métropoles restaient actives, celle de Gothie et celle de Caffa. Les autres avaient été supprimées. La suppression des métropoles de Cherson et du Bosphore était très ancienne, ayant eu lieu probablement entre le 13ème et le 15ème siècle ; la der-

[28] Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή*, f. 77r-v; Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 120, p. 145. Pour la liste des métropolites voir aussi le DHGE, t. 11, coll. 158.

[29] Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή*, f. 77r-v; Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 120, p. 145.

nière mention du métropolite de Cherson date de 1440[30], et la dernière de celui du Bosphore remonte à 1066[31]; la métropole de Sougdaia n'avait probablement plus son propre prélat depuis 1485/1488, après le transfert du métropolite Théophane au siège de Nicée[32]. Par la suite, cette métropole sans prélat fut accaparée par les métropolites, d'abord par celui de Gothie, ensuite par celui de Caffa, et en 1565 elle fut transformée en stauropigie, et l'exarchie patriarcale fut confiée à l'administration de l'archiprêtre et sakelarios de Caffa, Jean[33]. Le non-remplacement de cette métropole s'explique aussi par la diminution de la population. En l'année 1652, comme le montre la lettre patriarcale et synodale, le métropolite de Gothie fut exonéré des taxes patriarcales: il dut payer seulement 75 grossis comme taxe impériale, et 8000 akçe (monnaies ottomanes) par an. Cette diminution du montant des taxes eut lieu parce que la métropole de Gothie ne pouvait plus régler toutes ses obligations économiques, car le nombre des chrétiens avait diminué dans sa région[34]. De plus, nous ne pouvons dire s'il y avait alors un métropolite à Gothie, car la métropole de Gothie est mentionnée comme métropole en fonction du Patriarcat Œcuménique par le Patriarche Ioannikios, dans le *Tomos* du rétablissement de la métropole de Derkos, au mois de juin 1655[35]; depuis, on n'a trouvé aucune mention des métropolites, ni indication stipulant que la métropole de Gothie aurait été active avant 1672, date à laquelle on trouve la signature du métropolite de Gothie David (octobre 1672 – 30 août 1673) dans la Lettre Synodale datée du mois d'octobre[36].

[30] V. Laurent, *Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantiople Syropoulos Sylvestre sur le Concile de Florence (1438-1439)*, (= Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, vol. IX, Roma 1971, p. 554 ; G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, t. I, *Patriarchatus Constantinopolitanus*, Padova 1988, p. 392.

[31] PG 119, 755-758 ; Mansi, t. 19, col. 1044 ; Rahllis-Potlis, t. 5, p. 51 ; Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* cit., p. 391; Darrouzès, *Les Regestes* cit., fasc. II-III, N° 896, p. 381-382 ; voir aussi M. Le Quien, *Oriens Christianus*, 3 voll., Pariis 1740, t. 1, coll. 1328.

[32] Germanos, métr. Sardeôn, *Συμβολή είς τούς Πατριαρχικούς Καταλόγους Κωνσταντινουπόλεως άπό τῆς Ἁλώσεως καὶ ἑξῆς*, μέρος Α', Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1931, p. 20; K. Vetosnikof (= Vetochnikov), *Ο Χριστιανισμός στην Κριμαία πριν από την Προσάρτησή της (1783) στη Ρωσία*, thèse de doctorat, Thessaloniki 2001, p. 261

[33] Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta* cit., t. 2, p. 120-123 ; M. M. Gedeôn, Πατριαρχικοί Πίνακες, Αθήνα 1996, p. 394-395 ; K. Vetosnikôf (= Vetochnikov), "Οι πατριαρχικές εξαρχίες και σταυροπήγια στην Κριμαία", *Κληρονομία* 34 (2002) 23-28.

[34] Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή*, f. 172v; Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 337, p. 215.

[35] Germanos, métr. Sardeôn, *Ἐπισκοπικοί κατάλογοι τῶν ἐπαρχιῶν τῆς Ἀνατολικῆς καὶ Δυτικῆς Θράκης*, Athènes 1935 (Ἀνατύποσις ἀπὸ τὸν ΣΤ' τόμου Θρακικῶν), p. 28-29.

[36] K. Delikanès, *Τά ἐν τοῖς Κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχειοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικά ἔγγραφ*, Κωνσταντινούπολις 1904, t. III, p. 342; Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* cit., p. 346.

La vraie raison de cette union nous est fournie par l'acte de réunion de Caffa à la métropole de Gothie, édité au mois de juillet 1678: le désir seul du métropolite d'Amasea, Gérasimos, qui réclamait Caffa, fait que le Patriarche Dionysios qualifie cet acte d'irrégulier, car les deux diocèses sont séparés par «les montagnes et les mers». Le métropolite d'Amasea, bien sûr, ne pouvait pas assurer toutes les charges épiscopales en Crimée, notamment les «visites spirituelles», ni administrer cette Église, qui devait probablement être placée sous la responsabilité d'un prêtre. Celui-ci, qui était un genre de protosyncelle, pouvait sans doute assurer les tâches administratives, comme la collecte des impôts, le contrôle des paroisses et, le cas échéant, la présentation au métropolite des candidats pour l'ordination.

Les raisons du rattachement de Caffa à la métropole d'Amasea

Dans l'acte d'union, le Patriarche Parthénios cite, pour justifier ce rattachement, les problèmes économiques de la métropole de Caffa, le fait qu'elle ne pouvait plus assurer l'entretien de son propre évêque, et la nécessité de ne pas laisser les chrétiens sans «protection épiscopale». La métropole de Caffa fut réunie à la métropole d'Amasea avec toutes ses dépendances, celles de Phoullès, de Bosphore et d'Azakion[37]. Le chef spirituel de cette métropole réunie était le métropolite d'Amasea Gérasimos, qui obtint le titre de «métropolite d'Amasea, de Caffa et des Phoullès, honorable et exarche de tout le Pont Euxin». La lettre définit aussi la somme qu'il devait fournir par an à la Grande Église, en vue des impôts civils et ecclésiastiques: 50 grossis. Sont mentionnés aussi les pouvoirs épiscopaux habituels, et il est indiqué que le métropolite s'accordait à payer les droits à part, ceux concernant le Bosphore et l'Azakion car ces villes étaient depuis quelque temps des «villages patriarcaux».

Mais cette union des deux métropoles ne dura pas longtemps. Dans quelques documents datés de juin de 1668, de novembre 1670 et de janvier 1671, nous trouvons encore la signature de Gérasimos en tant que métropolite d'Amasea et de Caffa[38]. Mais dans la lettre patriarcale du Patriarche Dionisios, datée du mois d'octobre 1672, on ne trouve plus que

[37] La localisation de Poulla reste pour le moment une question de discussions. Le Bosphore correspond à la ville actuelle de Kertch ; Azakion correspond à Azov.

[38] Delikanès, *Τά ἐν τοῖς Κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχειοφυλακείου* cit., t. II, p. 373, 389; t. III, op. cit., p. 340.

la signature du métropolite d'Amasea, Gérasimos, et la ville de Caffa n'est plus mentionnée dans son titre[39].

Le rattachement de Caffa à la métropole de Gothie

La lettre patriarcale et synodale du mois de juillet 1678 montre que la métropole de Caffa et de Phoulles fut unie avec celle de Gothie, parce que la métropole de Caffa «διὰ τὸ ὀλιγοπρόσωδον αὐτῆς» ne pouvait pas entretenir son propre métropolite. Afin de justifier cette union, le Patriarche mentionne qu'à cause du manque de revenus de cette métropole de Caffa, qui ne pouvait pas entretenir son prélat, et afin de ne pas laisser les chrétiens de la région privés de soins épiscopaux, il semblait raisonnable de l'assembler à la métropole de Gothie, de manière à ce qu'il n'y ait qu'une seule métropole, de Gothie et de Caffa. En tant qu'évêque de ce diocèse uni, on plaça le métropolite de Gothie Méthode. Cet acte annule l'acte précédant d'union de la métropole de Caffa à celle d'Amasea; le Patriarche considère ce dernier comme irrégulier, et hors norme, car les deux métropoles sont très éloignées par des distances naturelles, par de multiples montagnes et mers, et n'ont aucun rapport entre elles (en indiquant que, hormis le désir de Gérasimos, il n'y avait pas d'autre raison d'unir ces deux métropoles). Ensuite, le Patriarche cite les pouvoirs habituels du métropolite, que l'on trouve normalement dans les actes d'ordination, à savoir le pouvoir sacerdotal d'ordonner tous les membres du clergé, de s'asseoir sur le trône dans l'église, de collecter des impôts et des droits ecclésiastiques, ainsi que l'impôt qu'il doit verser chaque année au Patriarcat, en vue d'impôts impériaux et patriarcaux. L'acte prescrit la soumission et l'obéissance au métropolite de tous les chrétiens de la métropole. A partir de ce moment la métropole fut nommée «de Gothie et de Caffa», et Méthode, dès lors, devint le seul évêque de tous les chrétiens orthodoxes de Crimée[40].

---

[39] Delikanès, *Τά ἐν τοῖς Κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχειοφυλακείου* cit., t. III, p. 342.

[40] Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή*, f. 104v-105r; Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 168, p. 161.

TEXTES

1

1666 B Lettre Synodale Sigillée d'Union
«σιγιλλιῶδες τῆς ἑνώσεως συνοδικὸν γράμμα»

LE TEXTE :
A) Original perdu. Il devait y avoir l'original destiné au bénéficiaire (métropolite Gérasimos) – A[1]; et l'original du service, enregistré dans le Code Sacré, – A[2].

B) Copie. Le texte du document se trouve dans une copie d'érudit, dans la «Collection du Droit» du Patriarche de Jérusalem Dosithéos (Νομική Συναγωγή), ff. 77^{r}-77^{v}, manuscrit autographe de l'auteur, ΜΤΠ 2 (Μετοχίου του Παναγίου Τάφου στην Κωνσταντινούπολη/ de la Procure du Saint Sépulcre à Constantinople, actuellement conservé à la Bibliothèque Nationale de Grèce, Athènes) ci. 1680.

Inédit.

EDITION d'après la photographie de Dosithéos, *Νομική Συναγωγή*, ff. 77^{r}-77^{v}.

BIBLIOGRAPHIE : Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 337, p. 145.

ANALYSE – RÉSUMÉ : Suite au dépeuplement et aux problèmes économiques de la métropole, Caffa ne pouvait plus assurer l'entretien de son métropolite; le dernier métropolite de Caffa, Lavrentios, fait alors acte d'abdication et la métropole reste sans pasteur quelque temps. Afin de ne pas laisser le peuple sans pasteur, le Patriarche décide qu'il faut la rattacher à une autre métropole. La métropole d'Amasea est désignée comme étant convenable. Alors la métropole de Caffa, avec toutes ses dépendances, est rattachée à la métropole d'Amasea. Les droits de cette métropole sont donnés au métropolite d'Amasea, qui prend alors le titre de «métropolite d'Amasea et de Caffa et de Phoullès, honorable et exarche de tout le Pont Euxin», et les taxes annuelles sont définies. Acte décerné au métropolite d'Amasea Gérasimos. Signature non mentionnée. Date par année ap. J.C.

NOTES. Cet acte présente un grand intérêt historique, car il montre pour encore une fois les problèmes des chrétiens de Crimée sous l'occupation des Tartars et des Turcs, qui ont conduit à la disparition des sièges épiscopaux de Crimée. Dans ce cas-là, il s'agit de la disparition de la métropole de Caffa et de Phoullès, qui fut rattachée au diocèse d'Amasea. Acte édité par le Patriarche de Constantinople Parthénios IV (1er mai 1657 – juin 1662, 21 octobre 1665 – 9 septembre 1667, mars

1671 – 7 septembre 1671, 1er janvier 1675 – 29 juillet 1676, 10 mars 1684 – 20 mars 1685)[41] et finalement en faveur du métropolite d'Amasea Gérasimos, qui put profiter des revenus de cette Église.

Gérasimos, selon la liste de l'*Encyclopédie de la Religion et de l'Éthique*, fut métropolite de 1656 à 1660 et ensuite en 1668[42], mais G. Fedalto donne d'autres dates: 1656-1665 et 1688-1672[43]; dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, on trouve les dates suivantes: 1656-1665, 1668 et 1672[44]. Dans la liste de M. Le Quien on trouve le métropolite Gérasimos en 1672[45]. En ce qui concerne l'année 1666, on trouve dans les listes le nom de Cosmas (1652-1656, 1665/67-1668)[46]. Par conséquent se pose ici le problème de la datation de l'acte, et celui de la datation des listes épiscopales.

DATE. Acte daté par année ap. J.C. (1666) et rédigé sous le Patriarche Parthenios IV (1 mai 1657 – juin 1662, 21 octobre 1665 – 9 septembre 1667, mars 1671 – 7 septembre 1671, 1 janvier 1675 – 29 juin 1676, 10 mars 1684 – 20 mars 1685)[47].

DIPLOMATIQUE. Signature non mentionnée. D'après le texte: lettre sigillé.

TOPOGRAPHIE. Dans l'acte sont mentionnées les villes suivantes: Caffa, Phoulles, Sougdaia, Amasea, Bosphore et Azakion. Pour Caffa, voir le début de l'article. Phoullès (ou Phoulla), est une ville se situant en Crimée, dont la topographie est encore discutée; selon la Notitia No 18 (14ème s.) son Église avait la 24ème rang parmi les archevêchés, mais dans un ajout il est mentionné qu'elle fut unie à l'Église de Caffa et à la métropole de Sougdaia[48]. Ensuite, Dans l'autre Notitia (No 20, 14ème s.) les archevêchés de Sougdaia et de Phoulla sont présentés unis en une seule métropole, qui avait le titre de Sougdaia et de Phoullès[49]. Nous pouvons imaginer que cette ville devait se trouver quelque part entre Sougdaia et Caffa; Amasea, ancienne ville du Pont, devient vers le 4ème siècle la métropole de l'Hélénoponte en Asie Mineure, avec les évêchés suffragants suivants: Amissos, Sinope, Ibora, Andrapa, Zalichai (Léontopolis), Zéla. Sous l'occupation turque, la ville d'Amasea perd son importance, à cause de la diminution de la population, et le siège épiscopal est transféré dans la ville voisine d'Amissos[50]. Bosphore, ville actuelle de Kertch, est siège épiscopal depuis le 4ème siècle[51], archevêché depuis le 10ème siècle[52], métropole depuis le 14ème siècle[53]. Probablement à cause des circonstances politiques de l'époque, la métropole du Bosphore n'existait que dans les Notitiae, car on ne trouve plus trace des évêques de cette ville à partir du 14ème s. Azakion correspond à la ville actuelle d'Azov, l'ancienne colonie génoise Tana. Cette ville, dont le territoire aux 10ème-11ème siècles appartenait à la principauté russe de Tmutarakan' (en grec Ta Matarcha), est occupée par les Polovets en 1067, probablement par le Khan Azup; à partir du 14ème siècle, elle devient une cité marchande importante dans la région de la mer d'Azov, grâce à son emplacement sur le carrefour des routes commerciales entre l'Orient (Chine, Khoresme) et l'Occident (colonies marchandes génoises et vénitiennes de Caffa et Sougdaia et leurs métropoles). Ensuite, à côté de la forteresse d'Azakion, fut fondée une colonie vénitienne: Tana, bientôt concurrencée par un comptoir voisin des Génois. Cette ville appartenait aux tribus turques de la Horde d'Or. Par cette ville passait la route conduisant depuis Moscou, Bulgar et Saraï jusqu'à Constantinople. La ville tomba aux mains des Ottomans en 1475. De 1637 jusqu'en 1642, la ville appartint aux Cosaques du Don, avant de tomber à nouveau entre les mains des Ottomans. De 1696 à 1711 elle appartint à l'Empire Russe, et depuis 1774 elle fait à nouveau partie de la Russie[54].

PROSOPOGRAPHIE. Lavrentios, métropolite de Caffa et de Phoulles, connu seulement par cet acte-là, dut abdiquer à cause des difficultés économiques de la métropole de Caffa[55]. Gérasimos était métropolite d'Ama-

[41] Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* cit., p. 12.

[42] *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδια* (= ΘΗΕ), Athènes 1963, t. 2, coll. 265.

[43] Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* cit., p. 77-78

[44] DHGE, T. 2, coll. 969.

[45] Le Quien, *Oriens Christianus* cit., t. 1, coll. 532.

[46] DHGE, t. 2, coll. 969 ; ΘΗΕ, 2, coll. 265 ; Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* cit., p. 77-78.

[47] Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* cit., p. 12 ; ERE (ΘΗΕ), t. 10, coll. 57-58.

[48] Darrouzès, *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae* cit., p.. 407-408.

[49] Darrouzès, *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae* cit., p. 417.

[50] ΘΗΕ, t. 2, coll. 263-266 ; DHGE, t. 2, coll. 964-970.

[51] Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* cit., p. 391; E. Honigmann, "Une liste inédite des pères de Nicée", *Byzantion* 20 (1950) 66-67; DGHE, t. 9, col. 1331; Vetosnikof, *Ο Χριστιανισμός στην Κριμαία* cit., p. 121.

[52] Vetosnikof, *Ο Χριστιανισμός στην Κριμαία* cit., p. 125 ; Darrouzès, *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae* cit., p. 273 ; Gelzer, *Texte der Notitiae Episcopatuum* cit., p. 551.

[53] Darrouzès, *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae* cit., p. 400, 407, 494; Gelzer, *Texte der Notitiae Episcopatuum* cit., p. 600, 608.

[54] Azov, 900 let, Rostov na Donu, 1967; voir M. Berindei et G. Veinstein, "La Tana-Azaq" cit.

[55] Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή*, f. 77r-v; Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 120, p. 145.

sea, de 1656 à 1660/65, et ensuite de 1668/&/-1672[56], dates probablement à revoir.

Texte

||6 + Ἶσον τοῦ σιγιλλιώδους γράμματος δι' οὗ ἡ μ(ητ)ρόπολις Καφᾶ ἡνώθη τῇ μ(ητ)ροπόλει Ἀμασείας

||7+ Παρθένιος ἐλέῳ θ(εο)ῦ ἀρχιεπ(ίσκοπ)ος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμ(ενικὸς) π(ατ)ριάρχης

8Φανερὸν ἐστὶν ὄντως, καὶ ἀριδηλότατον, ὡς φύσει τῷ χρόνῳ παρομαρτεῖ, τὰ ἐν χρόνῳ πράγματα, καὶ ταῖς αὐτοῦ ποι||9κίλαις φοραῖς ἀεὶ συμπεριφέρεσθαι πέφυκε, καὶ ἀλλεξάλλως ἄλλοτε δι' ἀνάγκην φύσεως μεταπίπτοντα, ποικίλην ||10 τὴν μεταβολὴν ἐπιδέχεται· νῦν μὲν εὐφορούμενα, καὶ εὐπραγοῦντα φαινόμενα πλατυνόμενά τε, καὶ μεγαλυνόμενα, ||11 καὶ μυρίοις τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερπλήρως βρίθοντα· νῦν δ' ἀντιστρόφως, κακοπραγοῦντα, στενούμενά τε, καὶ σμικρυνό||12μενα καὶ ἀῤῥωγὴν ἀπαιτοῦντα, καὶ σωτηρίας ἀντίληψιν· διὸ καὶ κατὰ τὰς τῶν καιρῶν περιστάσεις, ἐξοικονομεῖσθαι || 13 δέον, καὶ διευθετεῖσθαι τὰ πράγματα, τοῖς προστατεύειν ταῦτα λαλοῦσι καὶ τὴν διεξαγωγήν αὐτῶν ἐμπιστευθεῖσιν ἐπειδὴ || 14 τοιγαροῦν, καὶ ἡ μητρόπολις Καφᾶ καὶ Φούλων, αὐτάρκως τοὔμπροσθεν εἶχε, καὶ τρέφειν ἀδυνάτο, καὶ περιθάλπειν ἀνεν||15δεῶς τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς προσόδοις, τοὺς τέως αὐτὴν προστατεύσαντας ἀρχιερεῖς, καὶ ἠξιοῦτο τῆς ἀρχιερατικῆς || 16 προστασίας ὡς αἱ λοιπαὶ τῶν ἐπαρχιῶν, καὶ τὸ ἐν αὐτῇ λογικὸν τοῦ Χ(ριστο)ῦ ποίμνιον, τὴν χάριν τῶν πνευματικῶν || 17 δωρεῶν, καὶ τὴν ἀρχιερατικὴν εὐλογίαν, εἶχεν ἀδιάλειπτον ἤδη δέ, τὸ τοῦ καιροῦ ἀντίξουν, καὶ αἱ ποικίλαι τῶν ἀ|| 18νωμαλιῶν ἀντιστροφαί, καὶ δυστυχίαι, καὶ δυσπραγίαι τοῦ καθ' ἡμᾶς πολυπόνου γένους· κατέστρεψαν αὐτὴν, || 19 καὶ εἰς ἄκραν δυστυχίαν κατήγαγον· ἐκπέπτωκε γὰρ πάσης εὐπορίας, καὶ ὅλας ἐξηπορήθη, τῶν ἐν αὐτῇ χριστιανῶν || 20 ὀλιγωθέντων, καὶ λίαν εὐαριθμήτων μεινάντων· πενίᾳ τε καὶ δυσπραγίᾳ προσπαλαιόντων, καὶ ἦλθεν εἰς ἀδυναμίαν· || 21 ὥστε μὴ ἔχειν τὰ πρὸς τροφὴν καὶ ζωάρκειαν χρηώδη παράσχειν τῷ ἀρχιερατεύειν αὐτῇ βουλομένῳ· διὸ καὶ ἀπανη||22νάμενος τὴν προστασίαν αὐτῆς· ὁ ἐν ὑστέροις ἀρχιερατεύσας κὺρ Λαυρέντιος· παραίτησιν αὐτῆς ἐποιήσατο· ||23 διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἐξαρκῆ τὴν ἐκ ταύτης πρόσοδον πρὸς ζωάρκειαν αὐτοῦ, καὶ κυβέρνησιν τῶν ταύτης χρεῶν, καὶ ἔμεινεν ἐπὶ ποι||24λύ, ἀποίμαντος, καὶ ἀπροστάτευτος, καὶ ἐστερημένος ὁ ἐν αὐτῇ χριστώνυμος ὁ λαός, τῆς ἀρχιερατικῆς προστασίας, τούτου ||25 χάριν, κατὰ τὸ ἐν ἡμῖν χρέος· φροντίδα περὶ αὐτῆς καταβάλοντες διορθώσεως, καὶ οἰκονομίας, καὶ κυβερνήσεως, κατὰ τὴν || 26 τοῦ καιροῦ, καὶ τῶν πραγμάτων

56 ΘΗΕ, t. 2, coll. 265 ; Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* cit., p. 77-78 ; DHGE, t. 2, coll. 969 ; Le Quien, *Oriens Christianus* cit., t. 1, coll. 532.

ἀπαίτησιν, προὐβαλόμεθα σκέψιν συνοδικήν, εἰς εὕρεσιν τῆς περὶ αὐτὴν οἰκονομίας, καὶ οὐ || 27δὲν ἄλλο συντεῖνον εὑρέθη πρὸς σύστασιν αὐτῆς εἰ μὴ προσάψαι αὐτὴν τινὶ τῶν ἄλλων ἐπαρχιῶν, καὶ συγκολλῆσαι προσθήκης || 28 λόγῳ, καὶ ἑνῶσαι, ὥστε μέρος ἐκείνης λογίζεσθαι, καὶ ἀπολαμβάνειν δι' ἐκείνης ἀρχιερατικῆς περιθάλψεως, τοὺς ἐν αὐτῇ τε || 29 χριστιανούς· μὴ διατελεῖν ἐστερημένους, τῶν πνευματικῶν δωρεῶν· καὶ ἐπισφαλῶς· καὶ παρακεκινδυνευμένως εἰς τὰ καὶ θεῖα, || 30 καὶ σωτηριώδη· ἀλλ' ἔχειν τὸν κηδεμόνα τῶν ψυχῶν αὐτῶν, καὶ προνοητήν, καὶ χειραγωγὸν, καὶ ποδηγέτην πρὸς τὴν τῆς σωτηρίας ὁδὸν ἀ||31πό πασῶν γοῦν τῶν ἐπαρχιῶν, ἐφάνη πρόσφορος εἰς τοῦτο, καὶ κατάλληλος ἡ ἐπαρχία, καὶ μ(ητ)ρόπολις Ἀμασείας· καὶ ἤρεσε πᾶσι, || 32 ταύτη προσοικειωθῆναι τὴν ἐπαρχίαν Καφᾶ, καὶ ἑνωθῆναι ταύτῃ ἀδιασπάστως· ὅθεν καὶ προηρμώσαμεν τῇ μ(ητ)ροπόλει Ἀμασείας || 33 ἐν μέρει προσθήκης, τὴν ἐπαρχίαν Καφᾶ καὶ Φούλων, μετὰ τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ, τοῦ Βοσπόρου, τοῦ Ἀζακίου, καὶ τῶν λοιπῶν || 34 ὑποκειμένων, καὶ ὑποτελούντων ταύτῃ χωρίων· καὶ ἡνώσαμεν αὐτὴν ἀδιασπάστως, καὶ ἀναφαιρέτως· ὥστε εἶναι μίαν μόνην ἐ||35παρχίαν ἐξ ὁλοκληρίας Ἀμασείας καὶ Καφᾶ, καὶ Φούλων, καὶ δεδώκαμεν τῇ ἐξουσίᾳ, καὶ προστασίᾳ, τοῦ ἱερωτάτου μ(ητ)ροπολίτου || 36 Ἀμασείας κὺρ Γερασίμου ἔξειν αὐτὴν, γνησίαν, καὶ κανονικὴν, καὶ ἐνοριακὴν αὐτοῦ ἐπαρχίαν· καὶ καρποῦσθαι τὰ εἰσοδήματα || 37 αὐτῆς, ὡς οἰκεῖα, καὶ ἐνοριακὰ αὐτοῦ, ἀναντιῤῥήτως καὶ ἀναμφιβόλως, καὶ ποιμαίνειν τὸν ἐν αὐτῇ τοῦ Κ(υρίο)υ χριστώνυμον λαόν· || 38 καὶ ποδηγετεῖν, ὡς ἴδιον ποίμνιον πρὸς σωτηρίαν· συνεφωνήθ(η) δὲ συνοδικῶς μετ' αὐτοῦ, ὅπως κατ' ἔτος παρέχῃ τῇ καθ' ἡ||39μᾶς τοῦ Χ(ριστο)ῦ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ, διὰ τὴν ἐπαρχίαν ταύτην Καφᾶ, πεντήκοντα γρόσια ἀπεκεκομμένως ἕνεκεν τοῦ βασιλικοῦ || 40 αὐτῆς χαρατζίου, καὶ τῆς πατριαρχικῆς ζητίας, καὶ μηδὲν ἄλλο, διὸ καὶ γράφοντες ἀποφαινόμεθα συνοδικῶς, γνώμῃ καὶ τῶν || 41 παρευρεθέντων ἱερωτάτων ἀρχιερέων, καὶ ὑπερτίμων, τῶν ἐν ἁγίῳ πν(εύματ)ι ἀγαπητῶν ἡμῶν ἀδελφῶν, καὶ συλλειτουργῶν· ἵνα, || 1 ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸ ἑξῆς, εἴη καὶ λέγηται ὁ ἱερώτατος μ(ητ)ροπολίτης Ἀμασείας καὶ Καφᾶ καὶ Φούλων, ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος παν||2τὸς Εὐξείνου Πόντου· ὁ ἐν ἁγίῳ πν(εύματ)ι ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς, καὶ συλλειτουργὸς κὺρ Γεράσιμος, ἀρχιερεύς, καὶ προστάτης || 3 γνήσιος τῆς μητροπόλεως Καφᾶ καὶ Φούλων· καὶ δεσπόζει καὶ κυριεύῃ ταύτης, καὶ ποιμαίνῃ τὸν ἐν αὐτῇ τοῦ Κ(υρίο)ῦ λαὸν ἀρχιερατικῶς, || 4 εὐλογῶν καὶ ἁγιάζων ἅπαντας· καὶ τὰς ἐπιπτούσας σφαγίδας, καὶ χειροτονίας ἐν αὐτῇ ἐπιτελῶν, καὶ πάντα τὰ ἀρχιερατικά || 5 ἀνεμποδίστως· τιμώμενος παρὰ πάντων· καὶ δεξιούμενος ὡς ἀρχιερεὺς αὐτῶν, καὶ εὐλαβούμενος καὶ μνημονευόμενος || 6 ἐν πάσαις ταῖς ἱεραῖς τελεταῖς· καρπούμενός τε πάντα τὰ ἐκκλησιαστικὰ εἰσοδήματα, ἀναμφιβόλως· ἐπὶ τούτοις || 7 συνεφωνήθη ὅπως παρέχῃ κατ' ἔτος κεχωρισμένον τὸ ἐτήσιον τοῦ Βοσπόρου, καὶ Ἀζακίου, ὡς π(ατ)ριαρχικῶν προϋπαρ || 8ξάντων χωρίων, οὗ τὴν πληρωμὴν ὑπέσχετο ἐγγράφως· ὅθεν εἰς ἔνδειξιν, καὶ ἀσφάλειαν διηνεκῆ,

ἐγράφη καὶ τὸ παρὸν σιγιλ||[9]λιῶδες τῆς ἑνώσεως συνοδικὸν γράμμα, καὶ ἐνεχειρίσθη τῇ αὐτοῦ ἱερότητι, αχξς΄

Traduction

+ Copie de la lettre sigillée par laquelle la métropole de Caffa fut unie à la métropole d'Amasea.

+ Parthénios, par la grâce de Dieu archevêque de Constantinople, Nouvelle Rome et Patriarche Œcuménique

Il est vraiment clair et très évident que le temps accompagne naturellement les affaires temporelles, et qu'elles se plient à ses différents mouvements, et que les lois se retournent complètement d'un côté à l'autre, par la nécessité de la nature, qu'elles reçoivent des changements divers; tantôt elles se portent bien et paraissent heureuses, à l'aise et croissantes, florissantes en surabondance par des milliers de biens; une autre fois, par contre, elles vont mal, rétrécissent et diminuent, et réclament du secours, et une entreprise de salut. C'est pourquoi ceux qui prétendent les gouverner et à qui on a confié leur conduite doivent s'accommoder des circonstances selon les moments.

Voilà donc pourquoi la métropole de Caffa et de Phoullès possédait auparavant suffisamment, et qu'elle était apte à nourrir et soigner, sans manquer de rien grâce aux revenus ecclésiastiques, et aux prélats qui la gouvernaient à cette époque, et qu'elle méritait la dignité archiépiscopale comme les autres diocèses, et que le troupeau spirituel du Christ bénéficiait sans interruption de la grâce des dons spirituels et de la bénédiction épiscopale; mais depuis, le renversement du temps, et les différents retournements des accidents, les malheurs, les revers de notre nation souffrante l'ont détruite, et l'ont amenée au comble du malheur; car elle a perdu tout moyen, et reste entièrement sans aucune ressource, ⟨à cause de⟩ la diminution du nombre de ses chrétiens, dont il ne subsistait qu'un petit nombre, très touchés par la pauvreté et les difficultés, et elle en est arrivée à un tel ⟨état⟩ de faiblesse, au point de ne pas pouvoir fournir le nécessaire à la nourriture et à la subsistance de celui qui veut être son évêque; à cause de cela, refusant sa charge, ⟨son⟩ dernier prélat, sire Lavrentios, fit acte d'abdication ⟨de cette charge⟩, parce qu'il n'y avait pas suffisamment de revenu pour ⟨assurer⟩ sa subsistance, et pour la conduite de ses obligations, et son peuple chrétien resta longtemps sans direction spirituelle, non protégé, et privé de protection épiscopale.

Ainsi, selon notre obligation, nous avons pris soin d'elle, par des ⟨efforts⟩ de correction et d'organisation, et du gouvernement, selon la nécessité du temps et de la situation. Nous avons organisé un examen synodal pour trouver une solution pour elle, et rien d'autre n'a été trouvé qui puisse contribuer à son organisation, que de l'ajouter à un autre diocèse, et de les joindre par addition, et de les unir, de manière à ce qu'elle soit considérée en tant que partie de l'autre, et que ses chrétiens bénéficient par son intermédiaire du soin épiscopal, et ne restent pas privés des grâces spirituelles, et ne soient pas abandonnés et hasardeux dans les choses divines et salutaires, mais qu'ils aient un tuteur de leurs âmes, qui veille sur eux, les guide, et les conduise vers le chemin du salut. Alors, parmi tous les diocèses, le diocèse et la métropole d'Amasea ont semblé bon et convenable pour cela, et ceci plut à tous de lui ajouter le diocèse de Caffa et de l'unir inséparablement. Si bien que nous avons ajouté à la métropole d'Amasea, par addition, le diocèse de Caffa et de Phoullès, avec les localités qui dépendent de lui, Bosphos, Azakion, et les autres villages dépendant de lui, et soumis à lui. Et nous les avons unies inséparablement, et définitivement, de manière à ce qu'il n'y ait qu'un seul diocèse, d'Amasea et de Caffa et de Phoullès en intégralité; et nous l'avons confié au pouvoir, et à la protection du très saint métropolite d'Amasea sire Gérasimos, [et avons autorisé] de l'avoir en tant que son diocèse légitime, canonique et paroissial, et de profiter de ses revenus, comme des siens propres et paroissiaux, de façon incontestable et certaine, et de diriger spirituellement son peuple chrétien du Seigneur, et de le conduire, comme son propre troupeau vers le salut. Il a été décidé synodalement, en accord avec lui, qu'il fournisse à notre Grande Église du Christ pour ce diocèse de Caffa, cinquante grossis forfaitaires par an, à cause du kharatzion ⟨impôt⟩ impérial ⟨ottoman⟩ et de la demande ⟨impôt⟩ patriarcale, et rien d'autre; pour cela, en l'écrivant, nous le signons en synode avec l'accord des très saints et honorables prélats se trouvant ici, en l'Esprit Saint, nos frères et assistants. Qu'il soit et soit appelé à partir de maintenant et dans le futur, le très saint métropolite d'Amasea et de Caffa et de Phoullès, honorable et exarche de tout le Pont Euxin, notre frère bien-aimé en l'Esprit Saint et assistant, sire Gérasimos, prélat légitime et protecteur de la métropole de Caffa et de Phoullès; et qu'il la domine et gouverne, et qu'il dirige spirituellement son peuple chrétien en tant que prélat, bénissant et sanctifiant tous, et faisant les promotions et ordinations nécessaires, et toutes les ⟨choses⟩ épiscopales librement, honoré et accepté par tous, comme leur prélat, et respecté et commémoré lors de tout office sacré, profitant sans conteste de tous les revenus ecclésiastiques; ainsi il a été décidé qu'il fournisse séparément ⟨l'impôt⟩ annuel du Bosphore et d'Azakion, qui sont depuis quelque temps des villages patriarcaux, ⟨impôt⟩ dont il a promis le paiement par écrit; pour

le témoignage et la sécurité perpétuelle, la présente lettre synodale sigillée d'union fut donc écrite, et elle fut remise à sa sainteté. 1666.

2

1678 B Lettre Patriarcale ⟨et⟩ Synodale d'Union
«π(ατ)ριαρχικὸν συνοδικὸν ἑνωτικὸν γράμμα»

LE TEXTE :

— A) Original perdu. Il devait y avoir l'original destiné au bénéficiaire (métropolite Méthode) -A[1], et l'original du service, enregistré dans le Code Sacré – A[2].

— B) Copie. Le texte du document se trouve dans une copie d'érudit, dans la «Collection du Droit» du Patriarche de Jérusalem Dositheos (Νομική Συναγωγή), ff. 77r-77v[57].

Inédit.

EDITION d'après la photographie de Dositheos (Νομική Συναγωγή), ff. 104v-105r.

BIBLIOGRAPHIE : Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 337, p. 168.

ANALYSE – RÉSUMÉ : Suite au dépeuplement et aux problèmes économiques, la métropole de Caffa ne pouvait plus assurer l'entretien de son métropolite; afin de ne pas délaisser le peuple sans pasteur, le Patriarche Dionysios décida qu'il fallait la rattacher à la métropole de Gothie. Alors, la métropole de Caffa, avec toutes ses dépendances, fut rattachée à la métropole de Gothie. L'acte antérieur de rattachement de la métropole de Caffa à celle d'Amasea est annulé, étant irrégulier. Les droits de cette métropole sont donnés au métropolite de Gothie, Méthode, qui prend alors le titre de métropolite de Gothie et de Caffa; les taxes annuelles sont alors définies.

DATE : Acte daté du mois de juillet de l'année 1678 ap. J.C., de la 1ère ind. et rédigé sous le Patriarche Dionysios IV (8 novembre 1671 – 14 août 1673, 29 juillet 1676 – 2 août 1679, 30 juillet 1682 – 10 mars 1684, mars 1686 – 12 octobre 1687, août 1693 – avril 1694)[58].

DIPLOMATIQUE. Signature non mentionnée. Probablement signature par ménologe (ἐν μηνὶ(ι)ουλίῳ ἰνδ(ικτιῶνος) α΄. ||32). D'après le texte, cet acte est une lettre synodale; vu l'importance du texte, elle devrait être une lettre sigillée.

[57] Voir doc. 1.

[58] Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* cit., p. 12 ; ERE (ΘΗΕ), t. 5, coll. 23- 25.

TOPOGRAPHIE. Dans l'acte sont mentionnées les villes de Caffa, de Phoullès, d'Amasea (voir Topographie de l'acte précédent) et la métropole de Gothie. Gothie fut évêché, puis archevêché et métropole du Patriarcat Œcuménique en Crimée. Le siège du métropolite se situait à Doros (Mangup) ; vers la fin du 18ème siècle le siège du métropolite fut la capitale du Khanat de Crimée – Bahčisaray[59].

PROSOPOGRAPHIE. Méthode, métropolite de Gothie (1673-1692), ex-métropolite de Pissidie[60]. En juillet 1678, il devint le seul métropolite en Crimée[61]. En 1692, avant de mourir, il fit don au Patriarcat d'une chasuble dorée et d'une crosse[62]. En ce qui concerne Gérasimos, métropolite d'Amasea, voir la prosopographie de l'acte précédent.

+ ἶσον ἀπαράλλακτον τοῦ πρωτοτύπου

|| 2+ Διονὶσιος ἐλέῳ Θ(εο)ῦ Ἀρχιεπί(σκοπ)ος Κων(σταντινου)π(ό)λεως Νέας Ῥώμης καὶ Οἰκουμ(ενικὸς) Π(ατ)ριάρχης

|| 3Ἐπειδὴ τῆς μ(ητ)ροπόλεως Καφᾶ καὶ Φούλων ἐλαττωθείσης πρὸ χρόνων ἱκα(νῶν), ὥστε μὴ δύνασθαι τρέφειν ἀρχιερέα || 4 τὸν ἐπισκεπτόμενον αὐτὴν, διὰ τὸ ὀλιγοπρόσωδον αὐτῆς, καὶ τὴν στέρησιν τῶν πρὸς ζωάρκειαν ἐκείνου ἀναγκαί(ων), || 5 ἅτε μὴ ἐξαρκούντων τῶν εἰσοδημάτων αὐτῆς εἰς τε βιωτὴν ἐλευθέραν τοῦ ἀρχιερέως, καὶ εἰς πληρωμὴν τὸν || 6 κατ' ἔτος δικαιωμάτων τῆς τοῦ Χ(ριστο)ῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ἐφάνη τανῦν, εὔλογον, καὶ ἁρμόδιον σχεδὸν καὶ αναγκαῖον || 7 ἑνωθῆναι ταύτην τῇ μ(ητ)ροπόλει Γοτθίας, καὶ ὑπὸ προστασίαν τεθῆναι τοῦ προστάτου τῆς αὐτῆς μ(ητ)ροπόλεως, ὡς || 8 εἰς μίαν μ(η- ἐπαρχίαν συναρμολογουμένων τῶν δύο, καὶ νοεῖσθαι καὶ λέγεσθαι μίαν ἀπο- τ)ρόπολιν δυσὶν ὀνόμασι, Γοτθίας, || 9 καὶ Καφᾶ δηλονότι, ἐπὶ τῷ μὴ ἐπισκέ στερεῖσθαι τοὺς ἐν αὐτῇ χριστιανοὺς τῆς ἀρχιερατικῆς παρουσίας, ἤνω- ||10ψεώς τε πν(ευματ)ικῆς, καὶ θείας χάριτος, καθάπερ καὶ προλαβόντως εὑρι- ται τῇ αὐτῇ μ(ητ)ροπόλει, ὥσπερ διαλαμβάνουσι || 11 τὰ ἐν ταῖς χερσὶν π(ατ)ριαρ- σκόμενα τοῦ ἱερωτάτου μ(ητ)ροπολίτου Γοτθίας, κὺρ Μεθοδίου, τῆς χικά, καὶ συνοδικά || 12 γράμματα, ἀναιρεθείσης εὐλόγως, καὶ δικαίως, Ἀμα- ὁπωσδήπως προγεγονείας ἑνώσεως αὐτῆς, μετὰ τῆς || 1 μ(ητ)ροπόλεως πλεο- σείας, ἔξω τῆς τάξεως, καὶ τῆς τῶν πραγμάτων φύσεως, διὰ μόνην

[59] DHGE, t. 21, coll. 917 ; Vetosnikof, *Ο Χριστιανισμός στην Κριμαία* cit., p. 268.

[60] Cod. d'Arch. Patr. A΄, f. 481; Dositheos, *Η Νομική Συναγωγή*, f. 270v; Apostolopoulos – Mihaèlarès, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου* cit., t. I, N° 762, p; 347. Voir aussi Sathas, *Με-σαιωνική Βιβλιοθήκη* cit., p. 599 ; Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* cit., p. 346 ; selon K. Fotiadis, il fut en charge de cette fonction jusqu'en 1680 : K. Fôtiadès, *Ο Ελληνισμός της Κριμαίας*, s.l., s.a., p. 30; I. Kálfoglou, *Ὁ ἄποικος*, Βατούμ 1919, p. 112 ; DHGE, T. 21, coll. 917.

[61] Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη* cit., t. III, p. 604.

[62] M. Gedeon, "Κώδιξ ἀφιερωμάτων καὶ δωρεῶν εἰς τὸν πατριαρχικὸν ναόν", *Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια* 4 (1883-1884) 581, 569.

νεξίαν ὡς δοκεῖ, τοῦ τότε Ἀμασείας Γε||[2]ρασίμου, ἐκείνου μὲν ἀπαιτησαμένου τὸ τοιοῦτον, τῶν δὲ πραγμάτων ὡς εἴωθεν συν τὰ πολλὰ γίνεσθαι, καιρικοῖς περιστάσεσι||[3], συναντιλαβόντων ἐκείνου, πρὸς τὴν ἄτακτον αὐτοῦ ἐπιχείρησιν, ὁ γὰρ τῆς ἑνώσεως λόγος, φύσει πρὸ πάντων τὴν συνά||[4]φειαν ἀπαιτεῖ τῶν ἑνωμένων πραγμάτων, ἢ ἄλλως τὴν ἀλλήλοις ἐγγύτητα, ἢ παράλληλον θέσιν, καὶ ἑτέρως συμπλοκήν, καὶ || [5] ἁρμονὴν ἄμεσον, ἡ δὲ Ἀμάσεια, κατ' οὐδένα τρόπον ἐγγύτητος, καὶ συναφείας τῇ τοῦ Καφᾶ μ(ητ)ροπόλει σύγκειται, ἀλλὰ μα||[6]κρὰν ἀλλήλων ἀφεστήκασι φυσικαῖς διαστάσεσιν, ὥστε πολλοῖς ὄρεσι καὶ πελάγεσι τοῖς μεταξὺ κειμένοις, ἀλλήλων ἀπο || [7]μακρυνόμενα τὰ πράγματα, συναφείας ἧς τινός οὖν καὶ ἑνώσεως ἀνεπίδεκτα τυγχάνουσι, τούτου χάριν γράφομεν, ||[8] καὶ ἀποφαινόμεθα συνοδικῶς, μετὰ τῶν περὶ ἡμᾶς ἱερωτάτων ἀρχιερέων, καὶ ὑπερτίμων, τῶν ἐν ἁγίῳ πν(εύματ)ι ἀγαπητῶν || [9] ἡμῶν ἀδελφῶν, καὶ συλλειτουργῶν, ἵνα ἀπὸ τοῦ νῦν, καὶ εἰς τὸ ἑξῆς, μέχρι παντὸς, ἡ μ(ητ)ρόπολις Καφᾶ, καὶ Φούλου, || [10] μεθ' ὅσης ἐπαρχίας ἔλαχεν ἔχειν, ὑπάρχῃ συνηνωμένη, καὶ συναρμολογουμένη, ἀδιαιρέτως, καὶ ἀδιασπάστως τῇ ἁγίω||[11]τάτῃ μ(ητ)ροπόλει, καὶ ἐπαρχίᾳ Γοτθίας, καὶ μία μόνη γινώσκηται μ(ητ)ρόπολις, ἐξ ἀμφοτέρων ἐνοριακὴ καὶ γνήσια, τοῦ προ|| [12]στατεύοντος αὐτῆς, μ(ητ)ροπολίτου Γοτθίας, ὑφ' οὗ διεξαγώμενον τὸ ἐν αὐτῇ λογικὸν τοῦ Χ(ριστο)ῦ ποίμνιον, καὶ ἀρχιερατικῶς ||[13] ἰθυνόμενον, τῶν ἀρχιερατικῶν χαρισμάτων ἀπολαμβάνειν, καὶ πάντων τῶν πρὸς σωτηρίαν ψυχῆς συντελούντων, ὁ δὲ προϊ̈||[14]στάμενος αὐτῆς ἱερώτατος μ(ητ)ροπολίτης Γοτθίας, καὶ ὑπέρτιμος, κὺρ Μεθόδιος, ὁ ἐν ἁγίῳ πν(εύματ)ι ἀγαπητός ἡμῶν ἀδελφός || [15] καὶ συλλειτουργὸς, εἴῃ, καὶ λέγηται μ(ητ)ροπολίτης Γοτθίας, καὶ Καφᾶ, γνήσιος, καὶ νόμιμος, καὶ κανονικὸς, καὶ προστάτης τῆς || [16] αὐτῆς ἐπαρχίας, ποιμαίνων πν(ευματ)ικῶς, τὸν ἐν αὐτῇ λογικὸν τοῦ Χ(ριστο)ῦ ποίμνιον, καὶ εὐλογεῖν καὶ ἁγιάζειν τοὺς χριστιανοὺς || [17] τοῦ Καφᾶ, καὶ Φούλου, ὥσπερ καὶ τῆς Γοτθίας, ὡς μιᾶς, καὶ μόνης ἐπαρχίας τυγχανούσης, καὶ πάντα τὰ ἀρχιερατικὰ || [18] ἐκτελεῖν, μετὰ τῆς τοῦ ἱεροῦ συνθρόνου ἐγκαθιδρύσεως, ἀναγνώστας σφραγίζειν, φημὶ, ὑποδιακόνους τε, καὶ δια||[19]κόνους χειροτονεῖν, καὶ εἰς τὸ τοῦ πρεσβυτέρου προβιβάζειν ἀξίωμα, θείους, καὶ ἱεροὺς ναοὺς καθιεροῦν, ἐπὶ σταυροπηγίῳ || [20] τῷ ἑαυτοῦ, ἐξουσιάζειν τε τὴν μ(ητ)ρόπολιν ταύτην τοῦ Καφᾶ μετὰ πάντων τῶν ἀφιερωμάτων, καὶ κτημάτων, κινητῶν τε, || [21] καὶ ἀκινήτων, κατὰ τὴν τάξιν τῶν ἀρχιερέων, ἀπολαμβάνων τε, καὶ καρπούμενος πάντα τὰ ἐκκλησιαστικά αὐτοῦ εἰσοδή||[22]ματα, καὶ δικαιώματα, κανονικὰ φημὶ, συνοικέσια, πανηγύρεις, ἐμβατοίκια, ζητίας, καὶ εἴ τι ἄλλο σύνηθες τῷ||[23] τόπῳ, παρέχειν δὲ πρὸς τὴν καθ' ἡμᾶς τοῦ Χ(ριστο)ῦ Μεγάλην Ἐκκλησίαν, κατ' ἔτος ἀπεκεκομμένην ποσότητα γροσίων || [24]ἅπερ λογίζονται ἐν λόγῳ χαρατζίου, ζητίας τε, καὶ βοηθείας, ὀφειλόντων πάντων τῶν ἐν αὐτῇ χριστιανῶν, ἱερωμένων τε, || [25]καὶ λαϊκῶν γινώσκειν αὐτὸν ἀρχιερέα, καὶ μ(ητ)ροπολίτην γνήσιον, καὶ μνημονεύειν τοῦ κανονικοῦ αὐτοῦ ὀνόματος ἐν πά||[26]σαις ταῖς ἱεραῖς τελεταῖς, καὶ τιμᾶν, καὶ ἀγαπᾶν αὐτὸν, καὶ διευλαβῆσθαι, καὶ πείθησθαι, καὶ ὑποτάσσησθαι αὐτῳ, καὶ συν||

[27]τρέχειν, καὶ βοηθεῖν λόγῳ καὶ ἔργῳ, καὶ πληροῦν τὰ δικαιώματα αὐτοῦ σῶα, καὶ ἀνελλειπῆ, μεθ' ὑποταγῆς, καὶ εὐπειθείας, ἀπρο||[28]φασίστως· ὃς δ' ἂν φανείη αὐτῷ ἐναντίος καὶ ἀπειθής, καὶ παρήκοος, καὶ μὴ πληρώσῃ τὸ ἀνάλογον αὐτοῦ ἐκκλησιαστι||[29]κὸν δικαίωμα, ἢ σκάνδαλον, καὶ ζημίαν τινὰ προξενήσῃ αὐτῷ, ἱερεὺς μέν ὢν, ἀργὸς ἔστω πάσης ἱεροπραξίας, καὶ || [30] ἐστερημένος παντὸς, ἐκκλησιαστικοῦ εἰσοδήματος, λαϊκὸς δὲ ⟨...⟩, ὅθεν εἰς ἔνδειξιν τῆς ἀδιασπάστου ταύτης ἑνώσεως || [31] ἐγένετο καὶ τὸ παρὸν π(α-τ)ριαρχικὸν συνοδικόν· ἑνωτικὸν γράμμα, καὶ ἐνεχειρίσθη τῷ ἱερωτάτῳ μ(ητ)ροπολότῃ Γοτθίας, καὶ || [32] Καφᾶ, κὺρ Μεθοδίῳ. Ἐν ἔτει ͵αχοη´ ἐν μηνὶ (ἰ)ουλίῳ ἰνδ(ικτιῶνος) α´.

N.B. La numérotation des lignes dans ce document est faite à partir de la 1[ère] ligne du document et non du folio 104[v]; par la suite la numérotation commence à la 1[ère] ligne du folio 105[r].

Traduction

+ La copie exacte de l'original.

+ Dionysios, par la grâce de Dieu, Archevêque de Constantinople, Nouvelle Rome et Patriarche Œcuménique.

Parce que la métropole de Caffa et de Phoullès avait été réduite depuis plusieurs années, jusqu'au point de ne plus pouvoir nourrir le prélat qui en avait la charge, à cause de la faiblesse de ses revenus, et de la privation du nécessaire pour la subsistance de celui-ci (en effet, cette métropole n'offrait pas assez de revenus pour la libre vie du prélat, et pour le paiement des droits ⟨impôts⟩ annuels de la Grande Église du Christ), alors il sembla raisonnable, convenable et presque nécessaire d'unir cette métropole à la métropole de Gothie, et de la placer aux bons soins du protecteur de la même métropole, comme raccordées toutes les deux en un diocèse, et pensées et appelées une seule métropole sous deux noms, c'est-à-dire de Gothie et de Caffa, afin que les chrétiens qui y vivent ne soient pas privés de la présence épiscopale, de la protection spirituelle et de la grâce divine, qui de même ont été par avance unies à la même métropole, comme le définissent les lettres patriarcales et synodales qui se trouvent entre les mains du très saint métropolite de Gothie, sire Méthode. Toute union de cette métropole à la métropole d'Amasea est raisonnablement et justement dissoute, car le métropolite d'Amasea d'alors, Gérasimos, l'avait réclamée par pure cupidité, à ce qu'il semble, en dehors de l'ordre et de la nature des choses; mais les choses, comme il arrive le plus souvent dans les circonstances temporelles, se sont retournées contre lui à cause de son opération irrégulière, car la raison de l'union réclame naturellement, avant tout, un rapport

des choses à unir : elles doivent soit être proches l'une de l'autre, soit ⟨avoir⟩ une place parallèle, disposée différemment et un accès immédiat ; or Amasea n'est en aucune manière ni proche, ni en rapport avec la métropole de Caffa, mais elles sont éloignées par leur condition naturelle, si bien qu'entre elles se trouvent plusieurs montagnes et mers, qui les éloignent l'une de l'autre, qui les rendent inaptes à toute union quelle qu'elle soit.

Pour cette raison nous écrivons, et déclarons en synode, avec les très saints et honorables prélats autour de nous, frères bien-aimés et assistants en l'Esprit-Saint, qu'à partir de maintenant et dans le futur, pendant tous ⟨les siècles⟩, la métropole de Caffa et de Phoulla, avec tout le diocèse qui lui est échu, soit réunie et raccordée indivisiblement et inséparablement à la très sainte métropole et au diocèse de Gothie, et ⟨qu'elles⟩ soient reconnues comme une seule métropole ⟨issue⟩ des deux, paroissiale et vraie, avec comme protecteur le métropolite de Gothie, par qui le troupeau spirituel du Christ est conduit, et dirigé épiscopalement, bénéficiant des grâces épiscopales, et pourvu de tout ce qu'il faut pour le salut de l'âme. Que son chef, le très saint métropolite de Gothie et honorable sire Méthode, en l'Esprit-Saint notre frère bien-aimé et assistant, soit et soit appelé métropolite de Gothie et de Caffa, vrai et légitime, et canonique, et protecteur de ce diocèse, qu'il dirige spirituellement son troupeau spirituel du Christ, et bénisse et sanctifie les chrétiens de Caffa et de Phoulla, comme ceux de Gothie, du fait qu'il n'y a qu'un seul diocèse, et qu'il accomplisse toutes les ⟨charges⟩ épiscopales, avec l'établissement sur le trône sacré, je veux dire la désignation des lecteurs, l'ordination des sous-diacres et des diacres, et l'élévation à la dignité de prêtre, la consécration des divines et sacrées églises, selon sa propre stauropigie, qu'il dispose de cette métropole de Caffa avec toutes ses offrandes ⟨dépendances⟩ et biens, meubles et immeubles, selon l'ordre des prélats, bénéficiant et profitant de tous ses revenus ecclésiastiques, de ses droits canoniques, je veux dire ceux des mariages, des fêtes, de l'installation des prêtres dans les paroisses, de la « demande » ⟨l'impôt⟩ et de tout autre ⟨impôt⟩ habituel pour ce lieu ; il doit fournir à notre Grande Église du Christ, chaque année, une certaine quantité de grossis, comptés à cause du kharatzion ⟨l'impôt du sultan⟩, de la « demande » et de l'« aide » ⟨impôts patriarcaux⟩. Tous ses chrétiens, membres du clergé, ainsi que les laïcs, doivent le ⟨re⟩connaître en tant que prélat et métropolite légitime, et commémorer son nom canonique lors de tous les offices sacrés, l'honorer et l'aimer, le respecter, et lui obéir et se soumettre à lui, et le secourir, et l'aider en parole et en œuvre, et payer tous ses droits entiers, et sans manque, avec soumission et obéissance, sans excuse ; s'il se présente quelqu'un opposé à lui, et indocile et désobéissant, et s'il ne remplit pas son devoir ecclésiastique proportionnel ⟨à sa charge⟩, et s'il lui cause quelque scandale ou dommage, s'il est prêtre, qu'il soit suspendu de tout acte de sacerdoce et privé de tout revenu ecclésiastique ; s'il est laïc ⟨...⟩[63]

En tant qu'indication de cette union inséparable fut donc faite la présente lettre patriarcale ⟨et⟩ synodale d'union, et elle fut décernée au très saint métropolite de Gothie et de Caffa, sire Méthode. En l'année 1678 , au mois de juillet, de la 1ère indiction.

SUMMARY

In 1666, Caffa was the last of Crimea's ecclesiastical dioceses under the Ecumenical Patriarchate to be suppressed before the Christian population of the peninsula moved to the Marioupol region. Caffa's fate is symptomatic of the Christians' conditions of life under the Ottomans, and shares similarities with that of other regions of the former Byzantine Empire, in spite of the bishopric's peculiar situation on the frontier and its late foundation under foreign rule.

Konstantinos Vetochnikov

Bibliothèque Byzantine
Collège de France
52, rue du Cardinal Lemoine
75005 Paris

[63] Lacune.

Athènes, Bibliothèque Nationale de Grèce, ΜΤΠ 2, f. 77r.

F. 77v.

F. 104^{v}.

F. 105^{r}.

Robert Slesinski

The Eternal Feminine, Androgyny, and the Meaning of Love in V. S. Solov'ëv

A fascination with an intrinsic *feminine* moment to the created order is not something original with V. S. Solov'ëv (1853-1900), but is an emphasis in insight found throughout world thought. Restricting ourselves to Judeo-Christian tradition alone, however, we find that the possibility of an "Eternal Feminine" at work in creation is at one with the Word of God itself as found in this tradition. According to the creation account given at the outset of the very first book of the Bible, the Book of Genesis, we read:

> Then God said: 'Let us make man in our image, after our likeness. Let them have dominion over the fish of the sea, the birds of the air, and the cattle, and over all the wild animals, and all the creatures that crawl on the ground! *God created man in his image*, in the divine image he created him; *male and female he created them*. God blessed them saying: *'Be fertile and multiply*; fill the earth and subdue it. Have dominion over the fish of the sea, the birds of the air, and all the living things that move on the earth' (Gen 1:26-28) (emphasis mine).

The concept of God as a supra-personal Being that must needs transcend all earthly categories of being obviously must necessarily also mean God transcends all conceptions of human sexuality. In a word, God is *beyond* sex, humanly understood. Yet, on the other hand, Divine Revelation itself implicitly postulates the possibility and validity of resorting to *analogous* — however preeminent in the Godhead — notions of sexual imagery in trying to explicate the *mystery* of the Christian God as the Holy Trinity: Father, Son, and Holy Spirit. Without delving into this matter expansively, it suffices to note that whereas the first two Divine Persons of the Holy Trinity are clearly masculine in character, the third, the Holy Trinity, is open to feminine interpretation,[1] especially in view of the dogmatic teaching of the *perichorēsis* (Gr., "rotation;" Lat., *circuminsessio*) that obtains between the Divine Persons of the Holy Trinity, namely, that a dynamic, reciprocal penetration or reciprocal

[1] It should be noted that the Hebrew word for "spirit" *ruach* is feminine in gender.

OCP 76 (2010) 459-476

coinherence is found between them, highlighting the personal bonds between them and, ultimately, grounding the Christian teaching about the Divinity, namely, that God is Love.[2]

Another passage upon reflection also contains an explicit Mariological moment. Speaking of the Incarnate Word, Jesus Christ, we read in the Apostle Paul's Epistle to the Colossians: "He is the image of the invisible God, the first-born of all creatures. In him everything in heaven and on earth was created, things visible and invisible, whether thrones or dominations, principalities or powers; all were created through him and for him. He is before all else that is. In him everything continues in being" (Col 1:15-17). The question immediately arises, if all beings were created through and for Jesus Christ, the Incarnate Word, what relation does creation bear toward his Mother, the Ever-Virgin Mary? If the Son of God, as the Apostle Paul adds, is "the first-born of the dead, so that primacy may be his in everything" (Col 1:18), does not his Mother in some way share in this primacy? Solov'ëv may well not have developed an articulated, explicit theological thesis in this regard, but his sophiological understanding of the created order most assuredly enjoys an unmistakable feminine cast. His own autobiographical, poetic expression of his three privileged moments of encounter with Holy Sophia in Moscow, London, and then in the Egyptian desert *"Tri svidaniia"* (Three meetings)[3] clearly evidences this. What he experiences throughout is, in his own words, "the figure of feminine beauty" (*obraz zhenskoi krasoty*).[4] The opening verse of another poem only reiterates this point: *"Zemlia vladychitsa! K tebe chelo sklonil ia"* (O Mistress Earth! To you with my brow I bowed to you).[5] But probably the most striking — even if not overt — recurrence of the theme of the "Eternal Feminine" in Solov'ëv's philosophical corpus is his understanding of Holy Sophia in cosmogonic and cosmological process as a "world soul" (*mirovaia dusha*), itself feminine in origin, that impels the cosmic order toward all-embracing unity and ideal humanity.[6]

[2] Although it lies beyond our discussion here, it is not without importance to note as an aside, how certain contemporary attempts to reformulate the Holy Trinity as One of interrelations between Creator, Redeemer, and Sanctifier in view of an effort to bypass any notion of "sexuality" in the Godhead and, therefore, render the Trinity "uni-sexual" or even "androgynous," as it were, would radically supplant traditional Christian dogmatic teaching that ultimately would negatively impact on traditional Christian theological anthropology, i.e., the Christian understanding of man or the human person. Of equal note, in traditional Christian theology, creation, redemption, and sanctification are the work of all three Divine Persons, Father, Son, and Holy Spirit.

[3] "Tri svidaniia," *Stikhotvoreniia i shutochnye p'esy* (Poems and jocular plays) (Brussels: Izdatel'stvo "Zhizn' s Bogom," 1970), 80-86.

[4] "Tri svidaniia," 84.

[5] *Stikhotvoreniia*, 22.

From this positive appreciation of the feminine moment inherent to the created order as a whole, it is only natural that a similar sensitivity to the essential feminine contribution to the central reality of *spousal* love and its significance for humankind as a whole beyond the intimate interpersonal world of married couples themselves manifest itself in Solov'ëv's own specific treatment of this theme. A product of the final "theurgic" stage (the 1890s) in the course of his intellectual development, preceded by overwhelming "theosophic" (the 1870s) and "theocratic" stage (the 1880s) interests, Solov'ëv's *The Meaning of Love* has been heralded by some as his most important philosophical contribution.[7] In it, one finds Solov'ëv, the "phenomenologist" at work. His searching analysis of the phenomenon of human, spousal love thus bears critical review and commentary. Notably, it is also in this work that he articulates *in ovo* his views on androgyny as an ideal for societal and cultural development, a theme later to be taken over as a programmatic ideal in the Symbolist Movement in the first decades of twentieth-century Russia.

Solov'ëv opens this work questioning the generally accepted understanding of the meaning of sexual love as lying in the propagation of the species (ML 19 [3]), beginning his critique on the strictly biological level, first noting that the propagation of species — both in the vegetable and animal kingdoms — may take place without any sexual mating at all (*ibid.*). Surveying the various realms of animal life from fish to amphibians and reptiles on to birds and mammals ending with human beings, Solov'ëv states a general principle based on simple observation, remarking how "sexual love and propagation of the species are found to be in *inverse ratio* to each other: the more powerful the one, the weaker the other" (ML 21 [4]). Noting how in the gamut of biological reproduction there can be propagation without any sexual love and sexual love without any propagation, Solov'ëv draws what he considers to be a clear conclusion, namely, that propagation and sexual love enjoy their own inde-

[6] For my critique of Solov'ëv's conception of Holy Sophia as a "world soul," see "Sophiology as a Metaphysics of Creation According to V. S. Solov'ëv," in Wil van den Bercken, Manon de Courten, and Evert van der Zweerde, eds., *Vladimir Solov'ëv: Reconciler and Polemicist* (Leuven, Paris, Sterling, Virginia: Peeters, 2000): 131-45.

[7] *Smysl liubvi*, originally published in installments in *Voprosy filosofii i psikhologii* (Questions of philosophy and psychology, 1892-1894 and found is *Sobranie sochinenii V. S. Solov'ëva* (Collected works of V. S. Solov'ëv) (Henceforth SS), ed. S. M. Solov'ëv and E. L. Radlov (Saint Petersburg: Prosveshchenie, 1911-14; reprinted Brussels: Zhizn' s Bogom, 1966), VII, 3-60 (Henceforth ML). Eng. trans., West Stockbridge, Massachusetts: The Lindisfarne Press, 1985; based on the 1st Eng. trans. (London: Geoffrey Bless, Centenary Press, 1946). In citations here, the first in parenthesis will refer to the Eng. trans., those in brackets to the Rus. text.

pendent meaning and that the meaning of the one cannot be reduced to its being a means for the other (ML 22[5]). It is this affirmation, which at face value seems so apparent, that in the end bears closer analysis as the question persists whether there is or should be *any* link at all between propagation and sexual love. Furthermore, this is not only a matter of the interpersonal sphere among humans, but is also, at times, seemingly verified in the animal world-at-large with some bird and mammal species notable for their *monogamous* relationships throughout the seasons of propagation. Again, it bears underscoring this point as a matter of "counterpoint" to Solov'ëv's emerging thesis.

Solov'ëv next examines the popular theory according to which one finds the individuation of the feeling of love in humans as an essential means for grounding the ultimate meaning of love in progeny and the continuation of the human species (see esp. ML 22f, 28-29 [5, 9]). It is, however, not too difficult for Solov'ëv to punch holes into this point of view, basically noting that virtually nowhere in real life or in classical literature do we find any correlation between the intensity of the passion of love and the worldly and cultural importance of the posterity that results therefrom (ML 26 [7]). Indeed, he argues to the contrary, implicitly drawing attention to the tragic fate of Greek mythology's Leander and Hero and explicitly citing the instance of Shakespeare's Romeo and Juliet, at the same time noting how Ovid's and Gogol's happily married noble couples Philemon and Baucis and Afanasy Ivanovich and Pulcheria Ivanovna were deprived of offspring.[8] Lastly, Solov'ëv draws attention to Jesus Christ's own genealogy where more often than not happenstance, intrigue, and deceit seemed more often at work than any genuine conjugal love in order to substantiate his thesis (ML 30-32 [10-11]). Obviously, of course, one could fault Solov'ëv for not even considering the counter possibility that, indeed, there have been great loves in life that have not only propagated children, but that have also promoted outstanding children as well. This empirical observation, however, undercuts Solov'ëv's basic thesis that he draws out from his discussion, namely, that, on the one hand, sexual love "does not subserve the human species" as a means to some historical end and, on the other, sexual love as confirmed by subjective feeling is "an independent good and that it possesses an absolute value of its own for our personal existence" (ML 32 [11]).

Having expressed a negative judgment as to the proposition that would reduce the meaning of sexual love to it being a mere means to

[8] Leander swam across the Hellespont to meet his lover Hero. Upon his death in a storm, Hero drowns herself. The tragic tale of unintentional death, then suicide in loving despair of Romeo and Juliet, respectively, is well-known. Ovid's characters are portrayed in *Metamorphoses* and Gogol's in the story "Old World Landowners."

propagation, Solov'ëv, not surprisingly, redirects his attention to the fully *positive* significance of sexual love, noting that it constitutes "the highest flowering of individual life" (ML 35 [12]), that, in particular, grounds "*the justification and salvation of individuality through the sacrifice of egoism*" (ML 42 [16]). In sexual love — specifically *conjugal* love, a point *not* underscored enough by Solov'ëv — one finds a supreme form of human transcendence in which a spouse truly steps outside of him or herself to join him or herself to another, prescinding from all motives of self-interest, but totally for the good of the beloved one. Most importantly, Solov'ëv links the role of love in bringing out the *truth* of the human person (see ML 41 [15]). Freed from his egoism, man can encounter his other in society and come to appreciate at its full depths his fundamental *ontological* link to the whole of humanity and the whole of the universe. What thereby comes to the fore is man's primal grasping of the *all-embracing unity* of the created order. Going beyond the specific value of *physical* offspring as a good of the *personal* order, Solov'ëv opts to emphasize another fruit of the ecstatic reality of human love, namely, that "in his spiritual offspring — religion and science, morality and art — the human being is revealed as the center of the universal consciousness of nature, the soul of the world, the potentiality of the absolute unity-of-the-all (*vseedinstvo*) coming to realization, and, consequently, above him there can be only this same absolute in its perfect act or eternal being, that is God" (ML 39 [14]).

This statement is noteworthy as it indicates the direction Solov'ëv is heading toward in his treatment of the unique reality of sexual love. But in his treatment of sexual love as a genuine flowering in the life of the human individual, it should still be noted that he does not ignore the matter of procreation as such, first stressing the point that "only under the action of this, so to speak chemical union of two beings, of the same nature and of equal significance, but *on all sides* distinct as to form, is the creation possible [...] of a new human being, the real realization of true human individuality" (ML 46 [19]). He then goes on to indicate its superiority over all other types of love: mystical love, parental and specifically maternal love, friendship, patriotism, and the love of humanity. Because the matter will come up again, attention should be called to Solov'ëv's judgment concerning the dynamics of homosexual love. Noting it is an offshoot of friendship between persons of one and the same sex, he demurs that "if, nevertheless, such a friendship attains a peculiar intensity, then it is transmuted into an unnatural surrogate for sexual love" (ML 49-50 [21]).

Further delving into the fully positive meaning inherent in all genuine conjugal love, Solov'ëv grasps another singular truth about this fundamental human reality, namely, that all authentic love is a *response to the*

value that the beloved one possesses in and of him or herself. In the words of Solov'ëv, "the meaning and worth of love, as a feeling is that it really forces us, with all our being, to acknowledge for *another* the same absolute central significance which, because of the power of our of our egoism, we are conscious of only in our own selves. Love is important [...] as the transfer of all our interests in life from ourselves to another" (ML 51 [21]).[9] The centrality of the beloved — and, thus, less so the lover — comes to the fore. Love, in this way, can be viewed as an *ecstatic* going out of ourselves for the benefit of and union with the beloved. This relationship constitutes, as we have already seen, the summit of human experience, the most sublime expression of human transcendence.

Surprisingly, Solov'ëv does not remain enchanted for long with his vision of conjugal love. He, indeed, writes as if true conjugal love by and large is some fleeting ideal. Most instances of conjugal love in life, it would seem he suggests, are little more than a manifestation of the bourgeois in life. Ecstatic love is readily stifled by the propagation of children. Such a negative assessment of childbearing certainly seems verified by Solov'ëv's own telling assessment:

> At one stroke, or little by little, the intense emotion of the enthusiasm of love passes away, and yet all is well, if, having manifested itself in such love, the energy of altruistic feeling is not wasted and purposeless, but, only having lost its concentration and spirit of high emprise, is transferred in a divided and weakened form to the children, who are begotten and reared for a repetition of this same illusion. I say illusion — from the point of view of *individual* life and of the absolute significance of human personality — though I fully acknowledge the necessity and usefulness of the procreation of children and the succession of generations for the progress of humanity in its collective existence. But of love in the strict sense of the word there is here no question. The coincidence of a powerful passion of love with the successful procreation of children is merely fortuitous [...] (ML 52 [22]).

In this last affirmation of Solov'ëv regarding the mere fortuitousness of the procreation of children as a "by-product," as it were, of the physical expression of conjugal love, I think one can isolate his chief *error* in the understanding of sexual, nay, *conjugal* love. It is a point that we shall

[9] In the Catholic West, these insights of Solov'ëv have received independent expression in the philosophical works of Dietrich von Hildebrand (1889-1977), who dedicated much of his corpus to elucidating the central notion of "value response." His major work, a true *summa amoris*, is entitled *Das Wesen der Liebe*, translated into Russian as *Metafizika liubvi* (The metaphysics of love) (Saint Petersburg: Aleteiia, 1999). An English translation, *The Nature of Love*, is forthcoming from St. Augustine Press. Specifically, von Hildebrand pursues his phenomenological investigation of the reality of love from his point of departure that love is a "value response" (*tsennostnyi otvet*).

be revisiting, but it behooves us to underscore this point now as it reveals a certain anti-procreative bias at work in Solov'ëv. Throughout his discussion of the meaning of sexual love, it would seem that for him children bear only an *extrinsic* relation to the sexual act itself. To the contrary, traditional Church doctrine would maintain, the procreation of children enjoys an *intrinsic* relation to the physical expression of conjugal love. Obviously, children can come into being in loveless relationships, in prostitutional situations, in rape, etc., but the question remains: how *ought* children be brought into this world? Thus from the moral point of view — one rooted in the *ontology* of love — children should be viewed as the superabundant *fruit* of the *conjugal act* whereby spouses give a *physical* expression of their *mutual* love. Children, in other words, should come into the world in the *context* of love, specifically, the *mutual* love of their parents.

This being said, it bears noting that at this juncture of his thought, Solov'ëv now gravitates in the direction of *androgyny* as to the plane on which the ideal of sexual love is fully realized. Shifting his emphasis, without explicitly mentioning androgyny, he writes "the task of love consists in *justifying in deed* that meaning of love which at first is given only in feeling. It demands such a union of two given finite natures as would create out of them one absolute ideal personality," importantly adding that "a true human in the fullness of his ideal personality, obviously, cannot be merely male or merely female, but must be the higher unity of both. To realize this unity, to create the true human being as a free unity of the male and female principles [...] this is the proper immediate *task* of love" (ML 55 [24]). In this fashion, Solov'ëv distinguishes the *meaning* from the *task* of love. Whereas the former highlights the intrinsic lovability of the beloved one, the latter seeks to *actuate* it. There are, indeed, two tasks of love according to Solov'ëv: the "physical possession of the person beloved and living union with him" (ML 56 [25]), significantly adding that "for love it is insufficient to feel for itself the absolute significance of the beloved object, but it is necessary to effectively impart or communicate this significance to the object, to be united with it in the actual creation of an absolute individuality" (ML 58 [26]). Notably, at the same time however, Solov'ëv stresses how the *power* of love extends beyond lovers per se: "The power of love, passing into the world, transforming and spiritualizing the form of external phenomena, reveals to us its objective might" (ML 60 [27]).

Further developing his thought, Solov'ëv reveals how true conjugal love, which, of itself is only compatible with the *fullness* of life, necessarily bespeaks *immortality* and interpersonal triumph over death. First noting how in the act of love we assert the absolute significance of another individuality, he draws the further conclusion that "an absolute

individuality cannot be *transient*, and it cannot be empty. The inevitability of death and the emptiness of our own life are completely incompatible with the elevated assertion of individuality" (ML 65 [30]), ultimately declaring that "true love is that which not only affirms in subjective feeling the absolute significance of human individuality in another and in oneself, but also justifies this absolute significance in reality, rescues us from the inevitability of death and fills our life with an absolute content" (ML 68 [32]).

The remaining pages of Solov'ëv's probing essay are particularly dense and not readily encapsulated. But two moments in thought particularly seem to come to the fore: the idealization of sexual (conjugal) love as participating in the Eternal Feminine and its enjoying its own proper infinity. Underlying his whole discussion in these remaining sections of his study is an implicit interest, one would say, in androgyny wherein the androgyne or "ideal person or personified idea, is only an individualization of the unity-of-the-all (*vseedinstvo*), which is indivisibly present in each of its individualizations" (ML 90 [45]). Reiterating Biblical revelation that God created man in his own image, specifically as *male and female together* as constitutive of this image, Solov'ëv is clear in his conviction that any separation of the male from the female per se already indicates disintegration and the beginning of death (see ML 73 [33]).[10] Thus, he avers only in reciprocity can perfection be attained between a husband and wife. As he writes, "finally, man and his female *alter ego* mutually fulfill each other, not only in the real but also in the ideal sense, attaining perfection only through reciprocity (*vzaimodeistvie*)" (ML 85 [42]).

At this point, Solov'ëv makes a further *theological* point. Love ultimately is intimately *linked* to faith and the acknowledgment of the absolute significance of another person is contingent upon *affirming* him or her *in God* (see ML 88 [43]). In this way, the prior separateness of individuals is transformed into an act of entering into "the unity of all" (*edinstvo vsego*). In his own words, "to affirm any individual being whatsoever in God signifies to affirm him not in his separateness but in the all, or more accurately — in the unity of the all" (ML 89 [44]). Expressed otherwise, "the ideal person, or personified idea, is only an individualization of the unity-of-the-all (*vseedinstvo*), which is indivisibly present in each of its individuations" (Ml 90 [45]).

It is precisely this conception of the "unity-of-the-all" or *vseedinstvo* ("total unity," "pan-unity," "all-embracing unity") linking God as one and

[10] On this score, it bears noting that the Russian word for sex "*pol*," itself means "half." Man, thus, is only "whole" when the masculine and feminine elements of human nature are equally at work within him.

as distinguished from all that is not He in which one grasps the intelligibility of an Eternal Feminine insofar as this "other" unity "though not separable from the primordial Divine unity, is, relative to God, a passive feminine unity (*edinstvo passivnoe zhenskoe*), seeing that here the eternal emptiness (pure potentiality) receives the fullness of the Divine existence" (ML 91 [45]). At the same time, in the context of this discussion, Solov'ëv appeals to Plato's twofold distinction between *Aphrodite Urania* (the heavenly Aphrodite) and *Aphrodite Pandemos* (the earthly Venus)[11] (ML 92 [46]) to account for the *ascending* and *descending* moments intrinsic to all true conjugal love. His accent, however, is on the former. Granting the need for love of a natural human being (*amor descendens*), the true dynamism of love, Solov'ëv would hold, comes to fruition in *amor ascendens*, wherein "the heavenly object of our love is only one, always and for all humans one and the same — the eternal Divine Feminity (*vechnaia Zhenstvennost' Bozhiia*) (ML 93 [47]). In this fashion all human love participates in the great drama of God's creative love for the cosmos. To quote Solov'ëv at length:

> For God, His other (i.e., the universe) possesses from all eternity the image of perfect femininity, but He desires that this image should be realized and incarnated in each individual being capable of union with it. Such a realization and incarnation is also the aspiration of the eternal Femininity itself, which is not merely an inert image in the Divine Mind, but a living spiritual being possessed of all the fullness of powers and activities. The whole process of the cosmos and of history is the process of its realization and incarnation in a great manifold of forms and degrees (ML 92-93 [46]).

What *Aphrodite Urania, amor ascendens*, strives after it would seem, in other words, is the ideal of androgyny wherein the separateness of masculinity and femininity is now overcome with a greater synthesis in favor of creativity and cosmic process that can only bring about the final idealization of all that is implicit in all genuine earthly love. Though the discourse of androgyny is not specifically articulated as such in *The Meaning of Love*, Solov'ëv does return to this topic, explicitating it in his subsequent work of 1898 *The Lived Drama of Plato (Zhiznennaia drama Platona)*, thereby confirming its theme already in his prior work.[12]

The final major positive insight Solov'ëv grasps in regard to the significance of sexual love as the highest manifestation of individual human life concerns the fact that this type of love bespeaks its own *proper infinity* (ML 96 [47]). Indeed, Solov'ëv poses a wonderful rhetorical question:

[11] *Symposium*, 180 D, E.

[12] SS, IX:194-241.

"Is it perhaps a small thing to really experience at least once in a lifetime one's own absolute significance?" (*ibid.*). With this experience, according to him, one can, at the same time, grasp how our own ultimate regeneration in love is inextricably linked to the regeneration of the universe and with the transfiguration of its forms of space and time. The true life of individuality, in its full and absolute significance, is accomplished and perpetuated only in the corresponding development of the life of the universe, in which we can and ought to take an active part, but which is not created by us" (ML 104-5 [52]). Stated more simply — in implicit androgynous terms — "the idea of unity-of-all (*vseedinaia ideia*) can finally be realized or embodied only in the fullness of completed individualities" (ML 105 [52]).

In another lengthy passage that bears quoting in full, one can begin to see how the impulses of sexuality can lead to an androgynist conception of the ultimate idealization of human love:

> Perfect unity-of-the-all (*vseedinstvo*), in accordance with its own conception of itself, demands complete equilibrium, equivalence and equality of right between the one and the all, between the whole and the parts, between the general and the particular. The fullness of the idea demands that the greatest possible unity of the whole should be realized in the greatest possible independence and freedom of the particular and single elements — in them themselves, through them, and for them. In this direction the cosmic process attains to the creation of animal individuality, for which the unity of the idea exists in the image of the *species* and is felt in its full power in the moment of sexual attraction, when the inward unity or community with the other, with the "all," receives its concrete embodiment in the relation to a single person of the other sex who represents in itself this complementary "all" in one (ML 109-10 [55].

At work in this conception of total unity or *vseedinstvo* is a twofold understanding of the infinity proper to the human person. Although the passage itself favors a transcending "vertical" conception, as it were, of infinity, Solov'ëv does not ignore the aspect of a rectilineal, "horizontal" expression of human infinity, writing that "the supratemporal infinity or eternity of the idea, operating in the living creative power of love, assumes here [in the animal] the base, rectilineal form of limitless propagation, i.e., the repetition of one and the same organism in the monotonous replacement of single temporal existences" (ML 110 [55-56]). In labeling the regenerative process as found in the propagation of the species "monotonous," one may well claim that Solov'ëv takes a rather condescending stance vis-à-vis the propagation of the species, only repeating himself in his final judgment that "the power of this [syzygetic] spiritual-corporeal creativeness in human beings is only a transformation or *directing inward* of that same creative power which in nature, being directed outward, produces the basic infinity of physical propagation of organisms" (ML 117 [60]). In adopting the neologism *syzygy* (Gr., yoke, "close union"), Solov'ëv only underscores his basic insight that authentic human love *bounds* one not only to the beloved, but to the all-in-one, which he or she represents in him or herself. In his own words, "this bond between the living source (personal) and the unity-of-the-all idea incarnated in the social spiritual-physical organism ought to be a living *syzygetic* relation" (ML 113 [57]). Already anticipating the current of *zhiznetvorchestvo* ("life-creation"), Solov'ëv's idea of cosmic syzygy heralds a new age in which the embodiment of total unity or *vseedinstvo* cannot but unleash the creative potential of free human agents in both body and spirit for the achievement of the total human good. With this thought, Solov'ëv concludes his essay: "Having in the idea of a worldwide syzygy connected (individual sexual) love with the true essence of universal life, I have accomplished my immediate task — to specify the meaning of love; seeing that by the meaning of any object whatsoever is understood its very internal bond with universal truth" (ML 117 [60]).

Solov'ëv's essay has proven to be a truly seminal one. It has engaged the thought of both philosophers and poets alike. The task before us now is only to indicate the fecundity of Solov'ëv's meditations on the meaning of sexual love on the next generation or two in Russian intellectual circles. As for a philosopher, the name of Nicolas Berdiaev (1874-1948) immediately comes to mind.[13] Well-known as a philosopher of human freedom and creativity, this representative of "Christian existentialism" explicitly acknowledges Solov'ëv as one of the spurs to his own thinking, specifically appropriating his views on the meaning of human sexuality — both positively and negatively — into his own worldview. For one, he takes over Solov'ëv's views on the ideal of the androgyne and holds that the complete man is only he or she who has fully integrated the masculine and feminine principles at one with human nature in his or her personality. On this score, as with the case with Solov'ëv before him, Berdiaev gives an etymological justification for this view as *pol* (sex) in Russian means "half." In stating that the ideal man is androgynous or bisexual in nature,[14] he goes on to affirm that "man is both personality and

---

[13] For a treatment of this topic, see also my "Berdyaev and the Relation of Sex, Love, and Marriage" in *Essays in Diakonia: Eastern Catholic Theological Meditations* (New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1998), 107-13.

[14] *O naznachenii cheloveka* (Paris: YMCA-Press, 1931), 67f; Eng. trans., *The Destiny of Man* (Westport, CT: Hyperion Press, 1979), 61f; *Smysl tvorchestva* (Paris: YMCA-Press, 2nd ed., 1985) (1st ed., Moscow, 1915), 219-27, 238-40, 256, 259f; Eng. trans., *The Meaning of the Creative Act* (New York: Collier Books, 1962), 171-78, 188-205, 207f; see also *Ia i mir obèk-*

the cosmos, the logos and the earth, the masculine and the feminine."[15] In line with this judgment, Berdiaev furthermore rightfully concludes, again basing his argument of an etymological note, namely, that *tselomudrie*, the Russian word for "chastity," literally means the "wisdom of wholeness," that only the chaste man is really whole; only he enjoys real androgyny.[16]

More specifically, Berdiaev also praises Solov'ëv for raising the question of sex to love to the level of personality well above the merely biological datum of propagation and the continuation of the human species. Indeed, he rightfully underscores the fact that it was the merit of Solov'ëv to articulate the insight that conjugal love is necessarily personal and not just racial and, more importantly, that it enjoys meaning and value in and of itself, independently of any possible offspring. At the same time, however, Berdiaev remains blind to Solov'ëv's own fundamental error in regard to the *exact* relation of conjugal love and childbearing *precisely* on the level of *personality*. For Solov'ëv, as we have seen, as well as Berdiaev, the relation remains a fortuitous, *extrinsic* one. A child may or may not be the issue of conjugal relations; he may or may not even be a "love child," wanted as such by his parents; a child may even be the unintended consequence of an act of rape or prostitution. Berdiaev gives concrete expression to this point of view when he rather matter-of-factly states that "there is a physical link between sexual intercourse and childbearing, but no spiritual link, just as there is no necessary connection between sexual intercourse and love."[17] In light of what has already been said, the first and third affirmations in this one variegated statement cause no particular problems; only the second one definitely does, namely, that there is no spiritual link between sexual (nay, conjugal) intercourse and childbearing. Curiously, both Berdiaev and Solov'ëv grasp the *a priori* truth that the meaning of sexual relations between spouses lies in the fact that they provide for an intimate *physical* expression for a deep, mutual love that only underscores the unique personal value of the beloved that can only elicit a sublime act of transcendence in spousal love. On the other hand, they both point only to *a posteriori* data of biological or socio-personal import in coming to terms with the significance of the possibility of *offspring* in the conjugal union. A key other *a priori* insight thus seems to escape their notice. Children are

tov (The ego and the world of objects) (Paris: YMCA-Press, 1934), 110; Eng. trans., *Solitude and Society* (Westport, CT: Greenwood Press, 1976), 119.

[15] *O naznachenii cheloveka*, 70; *The Destiny of Man*, 64.

[16] See *O naznachenii cheloveka*, 70 (*The Destiny of Man*, 64); *Smysl tvorchestva*, 218-19 (*The Meaning of the Creative Act*, 170).

[17] *O rabstve i svobode cheloveka* (Paris: YMCA-Press, 1939), 185; Eng. trans., *Slavery and Freedom* (New York: Scribners, 1939), 224.

never the mere by-products — or, at least, *should not* be — of sexual intercourse. To the contrary, they should be viewed as the superabundant issue of the mutual love of spouses precisely as it is given *expression* in the *physical* act of manifestation of their love and commitment to one another. Ultimate human transcendence is no less at issue here. The *procreative* dimension of conjugal love is, in other words, no less vital in any would-be appreciation and articulation of the conjugal sphere as a moment in human creativity as given in freedom and love.

Beyond philosophy itself as found in the instance of Berdiaev amongst others, the influence of Solov'ëv's understanding of androgyny and the creative ideal on Russian culture itself is of unmistakable interest. This is, above all, the case of the Silver Age's Symbolist Movement, represented by such literary notables as Andrei Bely (1880-1934), Aleksandr Blok (1880-1921), Valery Briusov (1873-1924), and Viacheslav Ivanov (1866-1949). In step with romanticist aesthetics, these symbolist poets sought to fully integrate art with life; art was not to be separate from life, but was to be fully at one with it, such that *life itself* was to be the object of the creative act. In a word, "art" is nothing other than "real life" itself, and "life" itself nothing other than the expression of art. The principle governing the Russian Symbolist Movement was succinctly capsulated in the programmatic term *zhiznetvorchestvo* or "life-creation."[18] In the words of one of Symbolism's primary proponents, Viacheslav Ivanov, "artistic creation is not the creation of images ('icons') but the creation of life itself (*ne ikonotvorchestvo, a zhiznetvorchestvo*)."[19] In simpler terms, Andrei Bely proclaims "life itself is creation," and "art is the creation of life" (*iskusstvo est' tvorchestvo zhizni*).[20] With this identification of art and life, not surprisingly Greek mythology's Pygmalion comes back onto the scene and is taken as the figure of the artist himself. In her incisive article, "Creating the Living Work of Art: The Symbolist Pygmalion and His Antecedents,"[21] Irene Masing-Delic rightfully underscores the Pygmalion metaphor in the Symbolist Movement's rejection of the notion of art for art's sake in favor of the aesthetic ideal of the creation of life itself. Significantly, she culls this metaphor from Solov'ëv's own poetry, something he does not develop in his philosophical prose. His poem "Three Exploits" ("Tri podviga") of 1883 explicitly links the work of Pygmalion (sculpture), Perseus (painting) and Orpheus

[18] For a truly precious treatment of *zhiznetvorchestvo* and its primary protagonists, see Irina Paperno and Joan Delaney Grossman, eds., *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism* (Stanford, California: Stanford University Press, 1994). Henceforth CL.

[19] Irina Paperno, "Introduction," CL, 8.

[20] Ibid.

[21] CL, 51-82.

(music) in a three-phase effort to immortalize the beloved Eurydice, who in the poem is Galatea in her third hypostasis.[22] Art thereby conquers death, and the true creative dimension of theurgy comes to the fore.

In the Symbolist scheme of things, the theurgist ideal is found in the androgyne, who transcends the sexual sphere and whose sublimated sexual energy is truly transformative of life. Eros, in other words, is not to be viewed as a force for procreation, but as the stimulus for divine action — theurgy — in which art is not mimesis but *metamorphosis*. To the contrary, rather than being a mere reflection of the world, art is meant to be transformative not only of man and society, but of the world itself. In the apt words of the prince philosopher Evgeny Trubetskoy, what we find first in Solov'ëv's and then in the Symbolists' theurgic program is an "erotic utopia" at work in which one finds a fusion of art and life with all its varying moments of utopianism, aestheticism, and genuine social concern.

What is at work, then, in this "erotic utopia" is the *aestheticization* of life itself. Accordingly, real life, "the living life" in the words of Dostoevsky as appropriated by Bely,[23] is only that life created by art. At the same time, "real" life is only a point in passage; the transformation sought in Symbolist aesthetics goes beyond "this world" only and strives to attain eternal life and the deification of man himself. In this programmatic task, *zhiznetvorchestvo* as aesthetically conceived, as Irina Paperno rightfully notes, finds its philosophical cognate or direct parallel in *Bogochelovechestvo* (Godmanhood/the humanity of God), as first coined by Solov'ëv with clear echoes of the incarnational motif of Christianity. In this perspective, one can readily grasp how the two central moments in the Christian worldview, incarnation and transfiguration, readily blend into the Symbolist scheme of *zhiznetvorchestvo*.

In the immediate context of this study, however, arises the question as to how the topic of sexual love and androgyny, in particular, fits into this program of the aestheticization of life. In Solov'ëv, we have already seen how through love in its ideal expression not only is human transcendence realized, but, more radically, how even immortality is attainable. Appropriating this understanding of the dynamics of love, the Symbolists were equally inclined to be dominated by the eschatological impulse toward resurrection onto rebirth or transfigured life, at the same time, being indifferent to or unconcerned about procreation.[24] Not surprisingly, in the very effort to re-channel erotic energy away from the purely biological sphere to other "higher" spiritual dimensions in man, alternative models to the traditional family commanded their attention. In this, theory truly was at one with practice; the one blended into the other. Given the emphasis on the sublimation of sexual energy into an androgynous ideal, it is only natural that celibate marriage was celebrated as an ideal. In symbolist circles, instances of this type of marital union are found between Aleksandr Blok and Liubov' Dmitrievna Mendeleeva, Andrei Bely and his first wife, the anthroposophist Asia Turgeneva (1890-1966) whom he viewed as an androgynous Mona Lisa,[25] and, most famously, that between the poet-literary critic-novelist Dmitry Merezhkovsky (1865-1941) and is poet-critic wife Zinaida Gippius (1869-1945) whose marriage lasted for 52 years without them parting from one another for even a single day. Notably, the philosopher Nicolas Berdiaev and his wife Lydia Judifovna Trusheff also committed themselves to a chaste celibate marriage.[26]

[22] Ibid., 63. For the full poem, see *Stikhotvorenia*, 10-11.

[23] As quoted in Irina Paperno, "The Meaning of Art: Symbolist Theories," CL, 23.

[24] For this and what follows, see the valuable contribution of Olga Matich, "The Symbolist Meaning of Love: Theory and Practice," CL, 24-50.

More curious, but not without foundation, were the Symbolist experimentations in regard to triangular love. Whereas adultery was viewed negatively as an attack on marriage from within, the triangular relationship, patterned after the Christian conception of the Holy Trinity and inspired by the Slavophile ideal of *sobornost'* or communality was viewed as a three-in-one harmony achieved through love that could only manifest a communal triumph over individual separation, the ontological counterpart of the priority of epistemological synthesis over analysis. Real-life examples cited by Matich (CL 45) include the *ménage à trois* between the radical activists and literati Nikolai and Liudmila Shelgunov and Mikhail Mikhailov and that between the scientist Ivan Sechenov and Petr and Maria Bokov. As she also notes, these arrangements followed what was originally intended as a celibate marriage.

The most important Symbolist "families," however, are the one between Gippius and Merezhkovsky (both in celibate union) first with Dmitry Filosofov (1872-1940) for fifteen difficult years according to Matich (CL 46) and later with Vladimir Zlobin (1894-1967) and the one between Viacheslav Ivanov and his writer wife Lidiia Dmitrievna Zinov'ëva-Annibal (1872-1907) who included in their union, albeit briefly, the young poet Sergei Gorodetsky (1884-1967) and then their artist neighbor Margarita Sabashnikovna-Voloshina (1882-1907), who at the same time enjoyed a celibate marriage with the poet Maksimilian Voloshin (1877-1932). Given the accent on the aestheticization of life, it comes as no surprise that in the instances of Filosofov, Zlobin, and

[25] Ibid., 41.

[26] For this information, see Donald A. Lowrie, *Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdyaev* (New York: Harper & Brothers, 1960), 73, 79.

Gorodetsky the *ménage à trois* served as a perfect cover for their homosexual life styles. Even if these relationships were from a psychological point of view, incapable of physical consummation, they were animated by the sublimation of erotic need in favor of a common cause. As Matich observes, "triangular love, according to Gippius, was intended to energize the union, promoting activism in the social sense" (CL 46).

From an objective standpoint, one can view these *ménage à trois* experiments as failures, evocative of a decadent *fin de siècle* culture.[27] They served, however, as real attempts to discover and transform reality. Viacheslav Ivanov's programmatic motto in this regard is classical — and, thus, still retains its relevance for today: *"a realibus ad realiora, per realia ad realiora."* The excesses and defects of the Symbolist Movement itself do not detract from a legitimate yearning for reality and via it to ultimate reality.

Given the peculiar twists and turns in the lives of the Symbolists, one can only question the ultimate usefulness and significance of the androgyne ideal with its not-so-subtle anti-procreative bias. On this score, the counter voice of the philosopher-publicist Vasily Rozanov (1856-1919) is one that needs to be heard. His tendentious style of exposition may well be alienating and his preoccupation with sex may come across as bordering on the pathological notwithstanding — the judgment of Nicholas O. Lossky (1870-1965) on this score is quite telling,[28] — Rozanov does, indeed, draw attention to the truly personal dimension of the biological, and specifically sexual, sphere of human interaction. A believing Orthodox, he could only rail against Christian ascetical praxis and Christianity as a whole as a religion of death; an anti-Semite in his writings,[29] he only has praise for the Biblical, Jewish regard for procreation and, therefore, for procreative sex as such. In his work, *People of the*

[27] A particularly tragic relationship was that between Valery Briusov and Nina Petrovskaia, his long-term mistress, a relationship that included for a while a real-life triangle with Andrei Bely. For a sad accounting of the episodes involved in this relationship, see Joan Delaney Grossman, "Valery Briusov and Nina Petrovskaia: Clashing Models of Life in Art," CL, 122-50.

[28] Nicholas O. Lossky, *History of Russian Philosophy* (New York: International Universities Press, 1951; 2nd paperback ed. 1972), 342-44. See also his comment, *Vospominaniia: Zhizn' i filosofskii put'* (Memoirs: Life and philosophical journey) (Saint Petersburg: Izdatel'stvo S-Peterburgskogo Universiteta, 1994), 205. See also the judgment of Nicolas Berdiaev, *O rabstve i svobode cheloveka*, 190; *Slavery and Freedom*, 230. As for Rozanov himself, he seems to go into "information overload" regarding his own personal particulars, *V temnykh religioznykh luchakh*, 317n.1.

[29] For what must be considered one of the most repulsive writings to come from a so-called Christian hand, see his disgusting piece *Oboniatel'noe i osiazatel'noe otnoshenie evreev k krove* (The olfactory and tactile relationship of Jews to blood) in *Sobranie sochinenii, Sakharna* (Moscow: Izdatel'stvo "Respublika," 2001) 273-413. The work dates to 1913.

Moonlight: The Metaphysics of Christianity,[30] he takes to task ascetics, homosexuals, and lesbians as "lunar types," virtually reducing the latter two to a "third" sex. But it is his rejoinder to Solov'ëv and Plato before him that is especially telling. Descrying their stress on *Aphrodite Urania*, the goddess of heavenly love who is infertile and favoring the male, but who gives rise to philosophy and the intellectual life in general, to the point of by-passing or of undermining, as it were, *Aphrodite Pandemos*, who is the goddess of earthly love fostering procreation, Rozanov renames *Aphrodite Urania "Aphrodite Sodomica,"* who pointedly scolds the earthly Aphrodite, quoting Psalm 137:9: "Happy the man who shall seize and smash your little ones against the rock!"

This being said, the merits of Solov'ëv's seminal treatment of the significance of sexual love for the human person retain their relevance even for our own time. His reserve toward the procreational dimension intrinsic to human personhood, nevertheless, needs to be critiqued and placed in proper context.[31] And, *pace* Rozanov, the Christian (as well as Jewish) worldview that enjoys a balanced perspective on the sexual sphere and which is fully *personalist* in character can still come to the fore. In similar fashion, art can still be held to be transforming, rendering the real really real and ever evocative of the transcending human spirit.

SUMMARY

In his short, but seminal, tract *The Meaning of Love* (*Smysl liubvi*), Solov'ëv proposes a number of theses regarding the nature of sexual love that have not only garnered the attention of philosophers-at-large, but proved influential in setting the stage for the *zhiznetvorchestvo* ("life-creation") movement as engaged in by Russian Symbolist poets and writers at the outset of twentieth-century Russia. On the one hand, Solov'ëv is penetrating in his insights that stress the primacy of the personal and interpersonal over the merely biological and racial dimension of human sexuality. While, it is argued, he is correct in affirming that propagation and sexual love enjoy their own independent meaning with that of the latter not being merely reducible to its being a means for the former, Solov'ëv, on the other hand, can be faulted for only positing an extrinsic relation between them without grasping the

[30] *Liudi lunnogo sveta: Metafizika khristianstva* (Moscow: Druzhba, 1990; reprint of the 1913 original. See pp. 113-14 for this discussion. This work was intended to be a part of a larger collection, namely, *V temnykh religioznykh luchakh* (In dark religious rays) now published in *Sobranie sochinenii* (Moscow: Izdatel'stvo "Respublika," 1994), 93-426. The parallel pages from *Liudi lunnogo sveta* are found on pp. 309-10.

[31] On the particular, contemporary debate over same sex marriage and the redefining of the institution of marriage that takes into account the writings of Solov'ëv and Berdiaev, see my "Prorocheskii golos Tserkvi vvidu popytok peresmotret' institut braka" (The prophetic voice of the Church in view of the attempts to redefine the institution of marriage) in *Zov liubvi: Sovremennoe obshchestvo i Tserkov': problemy vzaimoponimaniia* (The call of love: contemporary society and the Church: problems in mutual understanding) (Minsk: Èkonompress, 2008), 45-51.

deep, *intrinsic* link that actually obtains between them on the level of a priori insight that, for its part, only serves to undergird a true *ontology* of human love.

Marred by a certain anti-procreative bias, Solov'ëv's thought turns in the direction of androgyny as expressive of the true ideal of human love that transcends the masculine-feminine dichotomy, stressing as it does the creative dimension of man, intrinsic to human essence and evocative of a "perfect unity-of-the-all" (*vseedinstvo*) that points to the infinity proper to the human person. How these ideas find a clear echo in the subsequent thought of Nicolas Berdiaev is also shown in this study. More interesting, however, is the impact of Solov'ëv's point of view on the Symbolist Movement, which was wont to underscore the very necessity of art not being restricted to art itself, but in being at one with life itself in any real effort at human authenticity, hence the new, programmatic term "*zhiznetvor-chestvo*" that proclaims, at once, that the meaning of art lies in the creation of life or, more simply, in the words of Andrei Bely, that "life itself is creation." On the other hand, not free of Solov'ëv's anti-procreative bias, the Symbolists also experimented in non-traditional marriage/family relationships in their quest for creativity.

8 Red Cedar Rd.
Mashpee, MA 02649
USA

Robert Slesinski

RECENSIONES

BACCI, Michele (dir.), *L'artista a Bisanzio e nel mondo cristiano-orientale*, "Seminari e convegni 12" (Giornate di studio, Pisa, Scuola Normale Superiore 21-22 novembre 2003), Edizioni della Normale, Pisa 2007, 409 p., XIV pl., 139 ill., € 30,00.

Ce volume rassemble les actes du Colloque international, tenu à l'École Normale de Pise en novembre 2003, qui entendait mettre en lumière la figure de l'artiste, aussi bien dans le monde byzantin proprement dit que dans celui de la chrétienté orientale en général, et cherchait à définir son rôle en s'efforçant de cerner les divers aspects ainsi que la complexité des situations afférentes à cette figure.

Le thème pris en considération, qui donne au recueil son caractère original et innovateur, n'avait pratiquement pas fait jusqu'ici l'objet d'études particulièrement approfondies. En effet, l'historiographie traditionnelle n'attribuait qu'un rôle marginal et quasi secondaire à la personnalité de l'artiste chrétien, byzantin ou oriental, dans l'élaboration de l'œuvre d'art en tant que telle. Ce domaine était apparemment caractérisé par l'anonymat et le renoncement, en quelque sorte délibéré, à toute créativité personnelle et individuelle, contrairement à ce qui advint dans la culture occidentale, surtout à partir de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance. À un semblable préjugé s'opposent les nombreux témoignages qui font état de la réputation dont jouirent dans toute l'Europe médiévale et, en premier lieu, dans le cadre élargi du Bassin méditerranéen, les peintres en tout genre ainsi que les orfèvres et les architectes byzantins.

Le choix du thème proposé et la réflexion originale qu'il suscita ne manqueront certainement pas d'éclairer d'un jour nouveau la personnalité des artistes de tradition byzantine, arménienne ou autre, la place qu'ils ont tenue et le rôle qu'ils ont joué dans la société, leur rapport avec leurs patrons et commanditaires respectifs ou avec les autorités constituées de l'époque, politiques et religieuses, mais aussi leurs différentes pratiques du métier. Ainsi accéderons-nous à une meilleure connaissance de leur savoir-faire artistique. En somme, il s'agissait d'essayer de reconstituer un portrait, le plus authentique possible, de l'"artiste à Byzance", argument traité habituellement de manières contradictoires par suite de préjugés et de lieux communs qui, à cette occasion, ont été heureusement ramenés à leurs justes proportions. Sinon, comme le relève M. Bacci dans sa présentation (p. VII-X), quel sens y aurait-il à parler d'artistes dans un tel univers culturel — celui de Byzance et de l'Orient chrétien — qui est d'ordinaire considéré comme fondamentalement contraire, voire hostile, à la créativité individuelle au point que semble y prédominer avant tout l'anonymat et que peu nombreuses sont les œuvres d'art qui puissent être considérées comme effectivement signées par leurs auteurs.

De fait, si des informations en notre possession sur les œuvres d'art plastique ou architectural en tant que telles et leur impact respectif sont apparemment

plus abondantes que celles concernant leurs réalisateurs, on a réservé jusqu'ici une attention bien moindre à ces derniers, contrairement à ce qui advint dans la recherche historique correspondante sur l'art et les artistes de l'Occident médiéval. Cette constatation est d'autant plus frappante que l'on sait de quel prestige jouissait dans toute l'Europe méditerranéenne du Moyen Âge le savoir-faire des artistes et artisans byzantins tels que peintres, mosaïstes et enlumineurs au point de franchir les Balkans et d'atteindre les confins du monde slave ou germanique, les régions caucasiennes et les autres pays proche-orientaux (p. 1-10).

Les essais ainsi réunis s'efforcent de cerner et de mettre en exergue les différents aspects de la figure de l'artiste byzantin et de ses collègues orientaux, telle qu'elle peut être délimitée à l'aide d'approches méthodologiques qui dépassent le cadre univoque d'un cas déterminé pour atteindre une vision plus ample et plus générale. C'est ainsi que l'on portera volontiers son attention sur l'importance donnée habituellement par les historiens de l'art à la personnalité des artistes ou encore sur l'influence plus ou moins décisive, exercée sur leur production par des livres ou des "carnets de modèles" codifiés ou encore des recueils de dessins, considérés plutôt comme des descriptions (*ekphrasis),* aptes à stimuler leur propre vision et créativité et à l'exprimer dans un cadre adéquat et de manière la plus conforme possible (p. 11-54). Il convient en effet de rappeler que pour le peintre et plus précisément pour le fresquiste ou le mosaïste byzantin l'espace, en l'occurrence l'espace architectural, est essentiellement transformé et parachevé par le décor, en fonction de l'action liturgique et des rites qui l'accompagnent et pour lesquels il a été conçu (p. 135-176).

Il reste à savoir dans quelle mesure cette créativité est à attribuer nécessairement à l'artiste lui-même ou à l'inspirateur ou "concepteur" des programmes, aussi bien iconographiques que simplement décoratifs, et à leur distribution en un lieu ou espace déterminé. Peut-être même que, dans les cas les plus élaborés, le résultat est le fruit d'un dialogue entre commanditaire et artiste dans la concertation d'une synthèse qui tienne compte de toutes les exigences, autant idéales que concrètes, dans une mise en scène aussi grandiose que fonctionnelle. De tels présupposés nécessitaient évidemment un savoir-faire qui ne pouvait qu'être le fruit d'un apprentissage du métier qui consistait, entre autres, à exercer une mémoire non seulement visuelle mais aussi gestuelle, d'où l'ambiguïté qui s'attache à la signification et à l'utilité concrète des fameux "cahiers de modèles". À ce propos, voir en conclusion les pertinentes réflexions de R.S. Nelson (p. 311-316).

On trouvera également d'intéressantes observations et données sur la question de l'identité religieuse des peintres et sur leurs éventuelles contaminations hétérodoxes (p. 177-209) ainsi que sur la conscience de soi des artistes, leur niveau culturel ou tout simplement d'alphabétisation (p. 71-116). D'autant que l'artiste byzantin n'est pas uniquement réductible à un simple artisan: il suffit de constater la qualité incomparable de certaines œuvres qui nous émeuvent encore aujourd'hui comme elles ont ému les contemporains. Parfois l'aura qui émane des œuvres qui leur sont traditionnellement attribuées peut conduire à l'élaboration a posteriori ou même à l'invention d'une biographie tant soit peu légendaire, comme ce serait le cas de l'iconographe russe Andrej Rublev (p. 117-134).

Par ailleurs, l'artiste byzantin appartient à la société de son temps et s'il paraît subir des contraintes qui l'obligeraient à des ajustements dans une perspective théologique "orthodoxe", il n'en demeure pas moins, dans bien des cas, le metteur en scène incomparable d'une liturgie aussi signifiante pour lui-même que pour la société dans laquelle et pour laquelle il exerce son talent et son savoir-faire. Ce qui le distingue assurément de l'artiste occidental de la Renaissance et des temps modernes, ainsi que J.-M. Spieser nous le rappelle en conclusion (p. 303-309). Tout bien considéré, l'originalité voire l'exceptionnalité de la figure de l'artiste à Byzance et dans le reste du monde médiéval alors tributaire de son influence culturelle et de son esthétique, est en quelque sorte le résultat d'une synergie assidue entre lui-même et ses commanditaires, ce que les diverses et enrichissantes interventions publiées dans le volume ont cherché à démontrer et à documenter de façon souvent convaincante.

M. Berger

BORRMANS, Maurice, *Louis Gardet (1904-1986).* Philosophe des cultures et témoin du dialogue islamo-chrétien [Collection, L'Histoire à vif], Préface de Mikael L. Fitzgerald, Éditions du Cerf, Paris 2010, pp. 370, € 34,00.

Padre Borrmans dedica questo libro a Louis Gardet "filosofo delle culture e testimone del dialogo islamo-cristiano". Il nome è André Harlaire, che diventa frère André, quando si associa ai Piccoli Fratelli di Charles de Foucauld. Sappiamo l'anno della nascita, 1904, ma non la località nativa. Prima della conversione religiosa, che avviene quando il protagonista è poco più che ventenne, André manifesta capacità speculative e poetiche. L'incontro con i coniugi Maritain lo avvicina al tomismo. Il fascino dell'eredità di Charles de Foucauld lo accomuna ai Piccoli Fratelli che seguono in Algeria l'esempio dell'eremita dello Hoggar. Forse Gardet ha una vocazione contemplativa universale, se si sposta più volte in diversi continenti partecipando a incontri e colloqui. Ma il fondatore dei Piccoli Fratelli, René Voillaume, riconosce a tal punto le sue rare doti da affidargli la formazione filosofica e teologica dei Piccoli Fratelli di Gesù. Profondamente radicato in Gardet è l'interesse per l'islam, il suo pensiero, la sua teologia e la sua mistica. Gardet si dedica allo studio dell'arabo e pubblica scritti che spalancano orizzonti nuovi a occhi cristiani: sul Corano, Muhammad, la Sunna, il kalam, il sufismo e l'umanesimo islamici. Ben presto Louis Gardet, ormai suo nome definitivo, riconosce che "il nemico del dialogo è la nostra ignoranza dell'altro, che ci rende ingiusti e denigratori nei suoi confronti" (p. 315). Dobbiamo scoprire l'altro e capire il significato profondo della parola islām, che vuol dire arrendersi a Dio incondizionatamente. "Dobbiamo conoscere l'altro come è e come vuole essere" (p. 323). "Il passo decisivo del dialogo fruttuoso con l'Islam si compirà il giorno in cui avremo elaborato un'islamologia cristiana con l'aiuto di musulmani e, viceversa, quando i musulmani avranno attuato, con l'aiuto di cristiani, una imparziale lettura musulmana del cristianesimo" (p. 328). Uno dei segreti della riuscita di Louis Gardet è chiaramente individuato da Borrmans:

"Con il suo esempio e le sue numerose pubblicazioni Gardet ha aperto la via a una islamologia che diventa amicizia con i musulmani e prepara un dialogo interreligioso che sa coniugare verità e carità" (p. 356). Ma non solo con i musulmani dialoga e collabora Gardet. Anche con i cristiani che condividono i suoi ideali, come con il Padre domenicano Georges Anawati, insieme al quale sottoscrive memorabili opere di filosofia e di teologia. Mons Mikael Fitzgerald ricorda nella prefazione a questo libro, che il sodalizio Anawati-Gardet durò quaranta anni e che alla morte di lui, Anawati scrisse in *Islamo-christiana* un necrologio nel quale, si legge come su un'epigrafe tombale, che Gardet "brilla per un senso e un amore straordinario della verità" (p. I).

V. Poggi, S.J.

BORRMANS, Maurice, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien. Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati* [L'Histoire à vif], Les Éditions du Cerf, Paris 2009, pp. 257, € 27,00.

Questo libro, a cura di un islamologo *attitré* che potrebbe figurare nella serie dei quattro specialisti studiati, si occupa di "profeti" del dialogo islamo-cristiano. A prima vista uno potrebbe pensare che appartengano tutti all'area francofona. Ma osservando più attentamente si deve constatare che il secondo, Abd-el-Jalil, è nato in Marocco e il quarto, Anawati, è egiziano. Il primo, Massignon, a contatto con un islam inatteso, si converte a un cristianesimo convinto. Il secondo, Abd-el-Jalil, passa dall'islam a un cristianesimo impegnato, facendosi francescano. Il terzo, Louis Gardet, dopo una crisi di gioventù, vuol seguire l'esempio di Charles de Foucauld facendosi Piccolo Fratello di Gesù. Il quarto, George Anawati, lasciando l'ortodossia, si fa cattolico e diviene domenicano.

Il libro si compone di due parti. Nella prima parte l'A. dedica un medaglione biografico a ciascuno dei quattro "profeti". Nella seconda parte elenca la bibliografia di ciascuno. Tra loro ci sono affinità, ma anche caratteristiche diverse. Il primo, Massignon, è professore del Collège de France, dirige una rivista di livello scientifico, la *Revue du Monde Musulman* che cambiando titolo come *Revue des Études Musulmanes,* non perderà i suoi lettori. Come altri orientalisti europei famosi, Massignon insegna in arabo all'università del Cairo, produce libri, saggi, articoli, come dimostra la sua bibliografia che occupa in questo libro 27 pagine. Il suo curriculum biografico rivela anche uno spiccato senso politico, che dà giusto rilievo alla non-violemza di Gandhi e si dichiara contrario alla guerra in Algeria. Massignon è anche "mistico". La sua opera maggiore è consacrata ad Hallâj, martire sufi. Anche il concetto di badaliya, o sostituzione vicaria, cui si ispira l'associazione cristiana fondata da Massignon, impegnata a pregare e a sacrificarsi per i fratelli musulmani, suppone una prospettiva mistica. Il secondo "profeta", Abd-el-Jalil, inviato da Lyautey a studiare in Francia per divenire educatore del futuro re del Marocco, non sa staccarsi dai francescani che gestiscono il collegio di cui è stato alunno. E l'esempio del Poverello di Assisi, che al posto della Crociata propone al sultano Malik al Kamal la sfida dell'ordalia, influisce anche sulla sua decisione di farsi cristiano, anzi, francescano. Tuttavia Abd-el-Jalil, vestito del saio di frate minore, non dimentica il *kalam* della scolastica medievale islamica. Non rinuncia neppure ai suoi nomi islamici di Abd-el-Jalil (servo del Sublime o di Dio) e di Muhammad. E quando i suoi confratelli francescani insistono perché chieda la cittadinanza francese non si lascia convincere e rimane cittadino del Marocco. Lui, così dotato per le lingue, capace di tenere conferenze in arabo, in francese, in inglese, in spagnolo e in tedesco, soffre, gli ultimi anni di un cancro alla lingua che lo costringe al silenzio. Il terzo, Louis Gardet, di cui non si sa il luogo di nascita, è dotato per la speculazione e lo studio comparato delle religioni. A contatto con i coniugi Maritain scopre la scolastica medievale e il tomismo. Collabora con Olivier Lacombe, specialista dell'induismo e, soprattutto, incontra il quarto „profeta", il domenicano George Anawati con il quale lega fraternamente e porta avanti con lui, per quaranta anni, studi su teologia e mistica musulmana. E quando Gardet, a causa di una emiplegia e di un ictus cerebrale perde mobilità e uso della parola, amici musulmani e cristiani si alternano al suo capezzale.

Credo che l'A. di questo studio eccella soprattutto nel sotolineare l'intesa e la fraternità di questi profeti. Sanno lavorare in équipe e raggiungono risultati che il lavoro individuale non saprebbe conseguire. Massignon accetta di essere padrino di battesimo di Abd-el-Jalil. Gardet lavora in sodalizio con Anawati. Ci auguriamo che questi profeti siano preannuncio e stimolo di un proficuo dialogo islamo-cristiano.

V. Poggi, S.J.

Collezione Belvedere. Croci, icone e polittici russi di bronzo dal XV al XX secolo, Fondazione "Peccioli per l'Arte", Peccioli 2007, 165 p., ill. 31.

Outre une série d'icônes peintes sur bois, signées et datées pour la plupart des XVIIIe-XXe siècles, la *Collezione Belvedere* du Musée F. Bigazzi à Peccioli (PI) comprend un ensemble particulièrement intéressant de croix, icônes, triptyques et polyptyques russes en bronze ou alliage cuivreux de provenances diverses et datant du XVe au XXe siècle. Le catalogue dûment illustré qui en a été publié révèle l'extrême variété de cette collection. Une introduction historique d'Elena Zolotova, du Musée Andrej Rublev de Moscou, s'étend sur la plastique et les techniques de la fusion du bronze au cours des siècles en Russie ainsi que sur la diffusion, parfois fortuite, des icônes métalliques en relief ainsi obtenues, audelà même des frontières du pays (p. 7-33). Suit une présentation générale de la collection elle-même qui contient quelques pièces particulièrement remarquables et qui constitue un ensemble aussi riche que varié (p. 34-44).

Ces objets de piété, éléments caractéristiques de la religiosité populaire de l'homme russe orthodoxe, remontent en quelque sorte aux origines mêmes de la christianisation de la Russie au Xe siècle, avec les premières croix médiévales ou *enkolpia,* réalisées à l'imitation des modèles byzantins. Certains de ces objets étaient en partie liés à la pratique des pèlerinages en Terre Sainte, comme ce fut

le cas de ceux qui ont été moulés par les fondeurs de Tver' et de Novgorod aux XIIIe-XIVe siècles, se distinguant par la qualité de l'alliage et un moulage des figures au style particulièrement expressif. Ces petites croix de baptême, croix pectorales à double face ou croix reliquaires étaient tout d'abord ornées de figures en relief comme le *Mandylion* ou Sauveur *achéiropoiète* et la Crucifixion sur le Golgotha auxquelles vinrent s'ajouter par la suite d'autres représentations comme celles de la Mère de Dieu, de l'Archange Michel, de Nicolas le Thaumaturge, des saints Boris et Gleb, de Nicétas chassant les démons, et autres saints protecteurs et faiseurs de miracles.

Vers la fin du XIVe siècle, Moscou prend alors le relais avec l'instauration d'une véritable école artistique, devenant en quelque sorte dépositaire des méthodes artisanales et du savoir-faire d'autres centres et ateliers. Des modifications dans la forme et une plus grande complexité du programme iconographique contribuèrent progressivement à l'enrichissement et à l'embellissement de leur production. C'est ainsi que le moulage du bronze ou du cuivre, tel qu'il fut pratiqué dans la *Rus'* moscovite du XIVe au XVIIe siècle, peut être considéré comme l'apogée de cette antique tradition plastique.

C'est surtout au cours des siècles suivants et jusqu'à l'époque moderne que se développe et se renouvelle un artisanat toujours plus fécond avec des centres de production toujours plus diversifiés, ce qui nous permet d'individualiser et d'identifier des ateliers ou écoles avec leurs particularités iconographiques ou typologies respectives. Dès la fin du XVIIe siècle, la confection des icônes de bronze devient l'une des caractéristiques de l'activité et de la culture des Vieux Croyants de diverses tendances et obédiences, exilés aux confins de l'empire russe. Toutefois, ceux-ci ne se contentèrent pas de conserver pieusement les antiques traditions et méthodes artisanales, mais ils contribuèrent à leur renouvellement avec la création de typologies et de modèles particulièrement expressifs.

Une étape significative de ce développement peut être attribuée, parmi d'autres, à la communauté des Vieux Croyants réfugiés en Carélie où ils fondèrent sur le littoral de la Mer Blanche ou *Pomor'e* un important centre religieux, économique et culturel. C'est dans le *Pomor'e* que furent revivifiées les anciennes techniques de la fusion du bronze ainsi que la confection de croix et d'icônes métalliques d'excellente facture. La haute qualité de cette production du *Pomor'e* est due à l'habileté professionnelle des fondeurs, des ciseleurs et des émailleurs mais aussi à l'introduction de motifs décoratifs de type végétal toujours plus raffinés, à l'emploi d'émaux aussi bien monochromes que multicolores. En plus de la répétition de divers thèmes iconographiques traditionnels parmi les plus requis et les plus répandus, on assiste à la création de nouvelles compositions pluripartites comme celles de croix, de diptyques, de triptyques et de polyptyques. Ces dernières en arrivèrent à devenir de véritables iconostases portatives dont la composition, comme celle de la *Deesis* enrichie de la présence de saints spécifiquement sélectionnés, ou des Grandes Fêtes, est empreinte d'une idéation essentiellement ecclésiale et liturgique. Les œuvres réalisées dans les ateliers des maîtres fondeurs et iconographes des Vieux Croyants du *Pomor'e* servirent ainsi de modèles aux autres ateliers et artisans dispersés sur le vaste territoire de l'empire, jusqu'à la fin du XIXe siècle et même jusqu'à nos jours. En somme, les artisans des XVIIIe-XIXe siècles ne se contentèrent pas de répéter les antiques formules iconographiques, mais ils s'efforcèrent de créer de nouvelles images et compositions toujours plus expressives, sur la base de modèles déjà existants.

La collection *Belvedere* proprement dite est passée en revue et commentée pièce par pièce (p. 45-132) tandis que le volume s'achève sur des notices concernant deux fameuses officines moscovites spécialisées, de la fin du XIXe et du début du XXe siècle (p. 139-151). Le tout est accompagné d'un glossaire et d'un répertoire bibliographique.

En feuilletant le présent catalogue, on ne peut qu'être frappé par la rigueur dogmatique et l'équilibre des programmes iconographiques de ces modestes objets conçus, dans la plupart des cas, pour la prière domestique et pour le voyage. Leur contenu théologique apparemment complexe est parfaitement équilibré dans son explicitation iconographique, elle-même rigoureusement centrée sur la proclamation du mystère du salut et de la Rédemption en Jésus-Christ à travers la médiation de la Mère de Dieu et l'intercession des saints. Outre les qualités formelles des pièces ainsi présentées, sans doute est-il opportun d'insister sur le contexte essentiellement trinitaire ou christocentrique et liturgique — cycle des Grandes Fêtes ou même leur sélection — dans lequel les images sont généralement insérées, y compris les figures isolées de la Mère de Dieu ou des saints dont le culte s'avère traditionnellement ou localement privilégié.

Compte tenu de spécificités locales ou même communautaires comme dans le cas des Vieux Croyants, ces objets d'art mineur, façonnés dans le bronze et souvent émaillés, constituent assurément, à la fois dans leur variété et leur homogénéité, l'une des pages les plus suggestives de l'histoire de l'art sacré de la Russie chrétienne.

M. Berger

Collezione Belvedere. Icone datate e firmate dal XVIII al XX secolo, Fondazione "Peccioli per l'Arte", Peccioli 2007, 114 p., ill. 70.

Cet élégant album cartonné rassemble, sous forme de catalogue, les reproductions en couleur, accompagnées de leurs notices descriptives, de plus d'une soixantaine d'icônes, signées et datées du XVIIIe au XXe siècle. Beaucoup sont des icônes russes ou originaires de régions ou pays avoisinants, d'autres proviennent de Grèce, de Terre Sainte, de Roumanie — alors bastion de l'Orthodoxie —, des Balkans ou même des Pays Baltes qui furent alors l'un des refuges des Vieux Croyants. Ces pièces constituent une partie de la *"Collezione Belvedere"*, actuellement conservée et exposée au "Musée des icônes russes F. Bigazzi" à Peccioli (PI) en Italie, l'autre partie consistant en croix, icônes, triptyques et polyptyques russes en bronze, datant pour la plupart du XVe au XXe siècle et qui font l'objet d'un autre catalogue (voir ci-dessous).

Le volume à la rédaction duquel a participé J. Lindsay Opie s'ouvre sur une savante présentation de Daria Maltseva (p. 7-13), auteur de la plupart des noti-

ces, dans laquelle est explicité l'intérêt scientifique que revêt la collection, tant au point de vue historique qu'artistique, sans en oublier toutefois la dimension spirituelle. En effet, les icônes signées et datées, plutôt rares dans les siècles antérieurs et leur existence même, offrent d'utiles points de repère pour attribuer et dater d'autres œuvres similaires contemporaines. L'étude de cette production iconographique tardive s'avère complexe et malaisée pour plusieurs raisons, en particulier par suite de l'absence d'homogénéité stylistique, de la mobilité et de la migration des peintres ainsi que d'une exploitation encore insuffisante de la documentation archivistique.

Les sigles et les didascalies rédigés en langue grecque ou slave, utilisés en vue de l'identification des personnages figurés et des scènes représentées, sont traditionnellement situés sur la partie supérieure de la surface peinte de l'icône ou sur le fond même de l'image. Par ailleurs, il n'est pas rare de rencontrer à cette époque tardive des inscriptions tracées au moment de la réalisation de l'icône, comprenant éventuellement le nom de son auteur, de son ou ses commanditaires ainsi que la date et le lieu de son exécution, indications généralement transcrites sur la partie inférieure de la composition. D'autres inscriptions, apposées d'ordinaire au revers du panneau, parfois même sous forme de cachet, viennent enrichir le cas échéant notre connaissance de l'origine ou des circonstances diverses qui accompagnèrent, au cours du temps, la présence de l'icône dans la société ou l'ambiance familiale de l'époque.

D. Maltseva saisit l'occasion de retracer brièvement l'évolution, depuis le Moyen Âge, des différentes sortes d'inscriptions relatives à d'anciennes icônes russes connues et se référant à leur restauration ou à d'autres événements historiques, compte tenu des modifications apportées au cours des siècles dans l'usage de la chronologie officielle byzantine et de l'ancienne Russie jusqu'aux réformes de Pierre le Grand. C'est alors que, contrairement aux siècles précédents et sous l'influence de l'Occident, deviennent de plus en plus fréquentes les icônes signées et datées, sur l'exemple de celles qui étaient produites par l'atelier du Palais des Armures au Kremlin, jusqu'à ce qu'un décret du tsar eût rendu la chose obligatoire. À ce sujet, il convient de remarquer que, contrairement à la production d'icônes de style occidentalisant, assez apprécié par la cour et la société cultivée, les ateliers provinciaux et populaires restèrent de préférence fidèles à la tradition ancienne qui incluait l'usage de ne pas signer et dater leurs œuvres.

On mentionnera particulièrement les icônes destinées à la pratique cultuelle des troupes russes en campagne et celles qui, réalisées dans les différents lieux de pèlerinage, étaient religieusement conservées et vénérées dans les familles, de génération en génération. Pour la plupart, elles sont accompagnées d'inscriptions, y compris en langue vernaculaire, relatives à leur provenance, aux donations dont elles ont été l'objet, à la mémoire des défunts ou aux événements liés à l'histoire des familles ou d'une seule personne et parfois même de la nation. Ces inscriptions peuvent ainsi offrir non seulement de précieux renseignements sur la vie des individus ou des familles de l'époque mais aussi une utile documentation sur les iconographes eux-mêmes, les lieux et les circonstances de leur activité ainsi que sur l'attribution de leurs œuvres à telle ou telle école ou atelier local.

À ce sujet, on relèvera la place réservée aux icônes russes issues de la Communauté des Vieux Croyants des Pays Baltes, présentes dans la collection, en particulier à celles qui ont été peintes au XIXe-XXe siècle dans l'atelier du fameux maître iconographe Gavriil E. Frolov (p. 66-69). Rappelons, quant à nous, que celui-ci eut comme élève Pimen Sofronov (1898-1973) qui exerça avec succès son talent en Europe et en Amérique, avec un fructueux séjour à Rome et au Vatican au moment de la seconde guerre mondiale et où l'on peut encore admirer quelques-unes de ses œuvres.

On signalera enfin l'examen scientifique effectué sur les matériaux et supports de bois (les planches et leurs traverses de renfort) employés dans la confection des panneaux ainsi que leur mise en relation avec les lieux d'origine des icônes, comme ce fut le cas des ateliers monastiques, de Solovki aux Grottes de Kiev, dont sont connues les particularités et les préférences dans la qualité des essences sélectionnées et les dimensions ordinairement privilégiées. La rédaction de ce catalogue a bénéficié de toutes ces observations méthodologiques permettant ainsi d'illustrer la variété des données techniques, stylistiques et factuelles qui enrichissent, grâce à ces pièces inédites, notre vision d'un monde encore trop méconnu et insuffisamment apprécié sinon du point de vue commercial, celui de l'iconographie dans les pays orthodoxes à une époque aussi tardive.

Le volume comprend enfin un glossaire et une bibliographie sélective.

M. Berger

CRAGG, Kenneth, *A Christian-Muslim Inter-Text Now. From Anathemata to Theme*, Melisende, London 2008, pp. 242, £ 15.00.

La *Premessa* si domanda: è possibile un confronto comparativo islamo-cristiano? La risposta si avvale del principio di logica "ab esse ad posse valet illatio", "se una cosa esiste, è certo possibile". Infatti nel mondo dei mezzi di comunicazioni elettroniche il confronto islamo-cristiano esiste. Questa constatazione ci aiuta a trasferirci dalla condanna degli altri, forse basata sulla nostra ignoranza, a una conoscenza approfondita di loro e di riflesso di noi stessi. Ecco il perché del sottotitolo del libro e del titolo dell'ultimo capitolo, *Da anatema a tema*. Ovviamente un certo numero di somiglianze non sopprime le differenze essenziali fra due religioni. Per esempio l'arabicità esclusiva del Corano contrasta con il pluralismo linguistico della Bibbia, che si esprime in ebraico, in aramaico e in greco. La tipica affermazione islamica, *Allāhu akbar*, esclude la divinità di Cristo. Il fervore islamico che si manifesta nella dura pratica del pellegrinaggio alla Mecca e nel rigoroso digiuno del mese di ramaḍān, si scandalizza della sfacciata licenza dell'Occidente. La separazione di religione e politica urta la sensibilità musulmana, che favorisce invece l'alleanza di religione e potere. Quanto alle zone calde del Libano, della Turchia, e soprattutto della Palestina sono fonti di incomprensione e di attrito tra mondo islamico, sionismo e mondo

cristiano. Dopo questa premessa il primo capitolo, *Misure di trascendenza*, ha per sottotitolo, *Una sovranità di spine*. Per ambedue le teologie, musulmana e cristiana, la creazione è opera di Dio, che postula la gratitudine dell'uomo. Ma il Corano colpisce di anatema l'incarnazione di Dio e proclama la morte di Cristo incompatibile con la missione profetica di Gesù. Per il cristianesimo Dio, che è carità, si fa uomo per amore degli uomini, vive sulla terra la condizione umana, la sua corona regale è di spine, soffre e muore prima di risorgere e di tornare al Padre. Tuttavia il Corano chiama Gesù, figlio di Maria e Messiah. Allah nel Corano non è soltanto onnipotente e legislatore, ma è clemente e misericordioso.

Il capitolo secondo si intitola, *L'uomo, capolavoro di Dio!* Il Corano ha una sua visione del rapporto fra uomo e donna e dei loro ruoli. Ha una concezione diversa da quella cristiana. Anche il califfato è concetto basilare. Califfo significa vicario. È costituito dopo la morte del Profeta al posto di lui. Per Cragg il califfato è duplice, umano e politico. Quello umano si addice ad ogni musulmano capace di decidere autonomamente e responsabilmente in forza di fede adulta, non basata soltanto su tradizione passiva o *taqlīd*.

Il capitolo terzo, *Parola e scritto: due letterature*, si occupa di divergenze e somiglianze nel Corano e nella Bibbia. C'è dualismo in ambedue. Nel Corano si distingono sure meccane e medinesi. Nella Bibbia ci sono Vecchio e Nuovo Testamento. Nell'Antico il popolo di Dio si basa sulla etnia. Nel Nuovo sulla divina grazia. Corano e Nuovo Testamento sono ambedue brevi, rispetto a scritture sacre di altre religioni, per esempio dell'induismo. Il Corano si appella a vari protagonisti: per es. ai Sette Dormienti, a Mosè e ad al-Khidr, ad Alessandro Magno o Bicorne, a Gog e a Magog. Anche l'antico Testamento è di composizione pluralista, di storia sacra dell'Esodo e dell'Esilio, di ritorno dall'Esilio, di Profeti, di Qohelet, di Giobbe, di Daniele e di Ester. Nel Corano e nella Bibbia ci sono generi letterari simili, come i salmi e le descrizioni della natura, di cui Cragg enumera esempi. L'iconoclasmo appare nel Corano e nell'Antico Testamento; è raro nel Nuovo.

Il capitolo quarto s'intitola *Corano arabo: Grammatica e Teologia*. I nomi di Allah costituiscono la diffusa preghiera litanica dei 99 nomi. Il nome più famoso si trova nell'eulogismo *bism Illāh Al-Raḥmān al-Raḥīm*. I due sinonimi provenienti dalla stessa radice significano viscere materne.

Capitolo quinto, *sul Dialogo*. Nel Nuovo Testamento ci sono esempi di dialogo, C'è il dialogo di Gesù con Nicodemo. Gesù dialoga con i Farisei, con la folla, attraverso le parabole, con domande e risposte. Dialoga con gli apostoli, con il Sinedrio, con Pilato e con uno dei due ladroni. Cragg conclude l'indagine sul dialogo, individuando nel Corano segni dialogici: domande sul Corano stesso, sulle circostanze della rivelazione del testo, sul giorno della risurrezione della carne e circa l'osservanza dei pilastri o precetti dell'Islam.

Capitolo sesto, *Smodato laicismo*. Denuncia manifestazioni dell'Occidente disapprovate dai musulmani. Per i musulmani *haqq*, verità, si contrappone a *ḍalāl*, errore. *Al-ṣirāṭ al-mustaqīm*, retta via, è il contrario di deviazione. Quanto alla politica internazionale i musulmani accusano l'Occidente di atteggiarsi a popolo eletto, Israele di oggi. Cragg paragona l'atteggiamento dei Sionisti verso i Palestinesi a quello degli Yankees con gli Amerindi. Anche i Cristiani possono avere atteggiamenti ingiusti verso gli altri. E i musulmani sono portati a polemizzare con chi non pratica la loro *šariʿa*, o legge divina. La connivenza di religione e ingiustizia è antica e continua tuttora. L'A. riconosce, però, che certi mali sono tipici dell'Occidente. Secondo l'Islam il profitto su denaro prestato è usura. Cragg termina questo capitolo con una osservazione. L'Islam gode in India di situazione socio-politica migliore grazie alla ideologia laica Nehru-Gandhiana, applicata con buoni risultati, nonostante il dissenso di leaders musulmani locali.

Il capitolo settimo si intitola, *Sessualità nei due contesti*. Nell'Islam il matrimonio è legale contratto e nel cristianesimo è sacramento. Il femminismo è più antico e ancora più incalzante nell'islam che nel cristianesimo. Nonostante l'aspetto contrattuale del matrimonio, l'adulterio, *zināʿ*, è ritenuto grave colpa. L'eventuale ricorso al divorzio appartiene alla natura contrattuale del matrimonio islamico. Che dire poi della poligamia islamica? Se la sura 4.3 concede al musulmano fino a quattro mogli simultanee, questa poligamia è subordinata alla condizione che il poligamo tratti le varie mogli con imparzialità. Altrimenti è meglio averne una sola. L'A. cita il problema del velo femminile e nota come il *niqāb*, che copre integralmente il volto della donna salvo gli occhi, non è mai menzionato nel Corano, mentre vi sono riferimenti coranici a velazioni minori (*ḥijāb, jilbāh e ḫimār*). Questo capitolo tratta pure della omosessualità, affermando che l'Islam è rimasto, circa quel problema, al livello in cui si trovava l'Occidente fino agli anni sessanta del secolo ventesimo, considerando l'omosessualità una patologia. L'Occidente, da allora, cominciò a rivendicare l'omosessualità come conquista e diritto. Il mondo semita condannava l'omosessualità come aberrazione. Il Corano afferma che questa cade sotto la responsabilità di ciascuno. Cragg cita un testo della sura 25 e lo paragona a un passo paolino con il quale trova somiglianza (p. 130).

Capitolo ottavo. *Pace e potere*. L'affermarsi, attraverso il Corano, della *šariʿa* o legge della umma islamica, è simile a quanto è avvenuto nell'Ebraismo, con il Sinai e il Decalogo. Nel Nuovo Testamento la carità è compimento della legge. L'A. paragona gli imperi creati dall'Islam, omayade, abbaside e ottomano con poteri politici cristiani. Cragg ritiene che gli imperi cristiani bizantino e zarista dimentichino l'insegnamento di Cristo, "date a Cesare quello che è di Cesare e date a Dio quello che è di Dio". Quanto a Maometto, Cragg non pensa che l'ultimo suo ideale fosse di continuare le esperienze belliche meccane, ma di cercare una rispettosa pace.

Capitolo nono, *Trattare con al-Qaʿidah?* L'A. lo ritiene necessario dal momento che viviamo sullo stesso pianeta e che ignorarci sarebbe peggio per noi e per loro. Il Profeta raccomanda la pazienza quando si affrontano problemi gravi e ineluttabili. Bisognerebbe trattare con i fautori del martirio suicida ponendo davanti a loro i testi coranici che riservano unicamente ad Allah il tempo della morte di chiunque. Non si possono assolutamente applicare a musulmani le parole coraniche, "Sopprimili dovunque li trovi". Sarebbe un superare Nietzsche nella volontà di potenza. La pratica terroristica e lo pseudo eroismo criminale si squalificano da sé. Agiscono in totale tradimento di Dio e dell'umanità. *Al-Qaʿi-*

dah non può imporre le sue aggressive reazioni se non ha valori positivi in cui credere. In base a questo l'A. ha domande per *al-Qa'idah*. Non devono forse i credenti islamici osservare la legge divina, tenendo conto del cambio socioculturale della società? La fede deve crescere per vivere, altrimenti muore. Si deve ricorrere al consenso generale infallibile della comunità musulmana come avvenne all'inizio e al fiorire rigoglioso della civiltà musulmana medievale. La volontà di Dio, misericordioso e clemente, non è forse più grande dei vari cambiamenti culturali e tecnologici? Il discernimento tra le scelte buone e le non buone deve guardarsi dagli errori commessi dall'Occidente, che perde valori nei quali per secoli ha creduto. Se *al-Qa'idah* vuole sconfiggere l'imperialismo dell'Occidente non ceda alla stessa tentazione. Altra domanda: il rapporto mantenuto dagli imperi islamici con i *ḏimmī* o protetti va conservato nell'atteggiamento di superiorità che discrimina cristiani ed ebrei dai membri della comunità musulmana? Non è forse auspicabile la parità degli uni e degli altri?

Capitolo decimo, *Dār al-Islām dopo gli Ottomani: aree politiche.* Un fatto inatteso si verifica con la cessazione dell'impero e del califfato ottomano. Questi notevoli cambi culturali sono connessi con aree o territori già soggiacenti all'impero ottomano: la Turchia, il Libano e la Palestina. In Turchia si manifestano due atteggiamenti: dell'Islam laico di Kemal Atatürk e filoislamico del partito attualmente al governo. Di questi due atteggiamenti opposti quale farà accogliere o rifiutare l'entrata della Turchia nell'Europa? Ma il fatto politico più grave, fu il favorire da parte della potenza mandataria i Sionisti. Questi acquistarono terreni della Palestina. che prepararono lo Stato di Israele. Molti palestinesi, musulmani e cristiani, fuggirono dai loro territori rifugiandosi in Giordania, sulla riva occidentale del fiume e nel Libano. Proprio in due rifugi del Libano molti profughi palestinesi furono barbaramente trucidati. Il Libano soffrì una guerra intestina durata una quindicina d'anni con numerose vittime e distruzioni. Oggi il Medio Oriente costituisce una grave minaccia per la pace di tutto il mondo.

Capitolo undecimo, *Palestina in Israele: Israele in Palestina. Il muro della menzogna.* Da principio i Sionisti si presentano non come coloni in cerca di terra da coltivare, ma come patrioti desiderosi di tornare alla loro terra madre. Sembrano prevedere la shoah e avvalersi dei pogroms e delle persecuzioni, per ripararsi dietro un muro difensivo. I Sionisti si illudono che i Palestinesi li avrebbero assecondati, dicendosi palestinesi. Ma davanti all'eventuale suddivisione in due stati i Sionisti affermano l'indivisibilità della terra madre, provocando la reazione dei Palestinesi. Lo si vedrà ancora meglio quando le Nazioni Unite nel 1947 e quasi nello stesso tempo, il papa Pio XII, propongono di fare di Gerusalemme una citta aperta. I Sionisti lo escludono assolutamente. Ma nella situazione odierna l'A., citando la sura meccana 41, dove la formula *occhio per occhio* è sostituita dalla remissione, domanda se i palestinesi cristiani non suggeriscono ai loro conterranei musulmani di lasciare le reazioni terroristiche e fondamentaliste. Di fatto ci sono due Palestine. Quella del leader esiliato a Damasco e quella del primo ministro *de iure* che sta a Ramallah. È connivenza con autodistruzione suicida. Anche l'Occidente ha le sue colpe in quanto raccomanda la democrazia senza accettarne le conseguenze. Perciò è un errore privare il governo di Hamas dopo

averne approvato gli esiti elettorali. Inoltre Hamas sulla riva occidentale soffre della presenza di Fatah. Che un problema continui non equivale a risolverlo.

Capitolo XII. *Dall'anatema a tema.* Dalla reciproca universale condanna della religione musulmana e cristiana, si deve passare alla prospettiva di considerare i singoli temi delle due religioni. Prendiamo, per esempio, 3 concetti basilari del Corano: Dio creatore — la creatura — il profetismo. Il rapporto tra creatore e creatura è quello del superiore al suddito, secondo l'affermazione coranica, "Dio conosce quanto tu non conosci". La creatura deve "arrendersi a Dio", che filologicamente è il significato dalla parola Islām, cioè "arrendersi ad Allah senza condizioni". Ma in quel caso si può vedere questo Islām con occhi cristiani perché tale atteggiamento è "ragionevole servizio" secondo Paolo. Oltre alla primaria responsabilità di creatura, c'è un'altra somiglianza con il ministero profetico. La responsabilità di creatura può anche contenere l'invio profetico, ovvero la creatura può crescere nella collaborazione per aver ricevuto da Dio uno speciale dono profetico. Anche le liturgie cristiane e musulmane presentano somiglianze che un confronto aiuta a capire. Per esempio le prostrazioni nella preghiera canonica come le genuflessioni nelle liturgie cristiane occidentali rappresentano atti di penitenza o *istighfar* propiziatrice, altri atti liturgici esprimono la gratitudine, come il sacrificio eucaristico (in greco eucaristia significa ringraziamento) che ha lo stesso significato di riconoscenza della parola coranica *šukr*. Quanto alla santita per le due religioni non si può dire che seguano la stessa agiografia, L'agiografia che descrive Muhammad nella *sīra* è diversa da quella che descrive gli innumerevoli santi cristiani o dalla canonizzazione di tanti santi cattolici. L'A. afferma che quanto più un essere umano si avvicina a Dio, tanto più si allontana dall'umanità. Personalmente credo piuttosto nel paradosso cristiano. Con il mistero dell'incarnazione, Dio che si fa uomo per amore dell'umanità, arriva ai limiti della sua onnipotenza. È più Dio che mai. C'è un accordo fra le due religioni quanto alla responsabile risposta dell'uomo al Creatore, in un contesto sacramentale e sacrificale. Perché islam e cristianesimo non proseguono in questo accordo? Forse per l'arbitrarietà dell'uomo e la sua incoerenza? Potrebbe spiegarsi questo cessare dell'accordo per la diversità della cristologia del Corano dalla cristologia del cristianesimo e per il rifiuto dello stesso Corano della croce di Cristo. L'A. cita le parole coraniche, "Lungi dall'Eterno il prendersi un figlio". L'A. termina il suo libro ricco e profondo, che richiede applicazione e riflessione, con queste parole di speranza: Le controversie si stemperano, i temi sollecitano, vi appare l'anima, alito di speranza".

V. Poggi, S.J.

CRAGG, Kenneth, *The Iron in the Soul. Joseph and the Undoing of Violence*, Melisende, London 2009, pp. 243.

La prima pagina enuncia testi della Bibbia, del Corano e scritti letterari di Charles Williams, Thomas Mann, Gerald Manley Hopkins e William Shakespeare. È infatti tipica dell'Autore la padronanza magistrale di esegesi biblica,

coranica e di cultura laica, con appropriati e utili confronti. Il titolo del libro proviene dal versetto 18 del salmo 105, "I piedi in pastoie e la gola serrata in un collare di ferro". Il sottotitolo, "The Undoing of violence" è la tentazione di ignorare il passato a rischio di errori. Il primo capitolo, *Storia di Giuseppe e di Yusuf*, sviluppa il paragone fra Giuseppe e i suoi fratelli secondo la Bibbia e il Corano, sottolineando il fatto che ambedue si astengono dal vendicarsi dei torti subiti. Il perdono di Giuseppe supera la legge del taglione, "occhio per occhio, dente per dente".

Il secondo capitolo, *Non più la via della rappresaglia*, cita il Vangelo (Mt 5, 44) che prescrive l'amore dei nemici e il versetto 32 della sura 5 del Corano, "Chi uccide un uomo è come sopprimesse l'intera umanità". Al contrario, commenta l'A., nell'*Amleto* di Shakespeare trionfa la vendetta, numerosi sono i morti in scena e con *Romeo e Giulietta* l'inimicizia mortale tra i Montague e i Capulet si protrae da generazioni. Il capitolo terzo, intitolato *A precipizio nella vendetta*, con sottotitolo *Anatomia del terrore*, considera senza tergiversazioni l'attuale fondamentalismo suicida quale fenomeno che non si può identificare con l'Islam. Il disprezzo della vita umana, la pratica indiscriminata della più folle violenza, con la pretesa di agire in nome di Allah, è totale negazione dell'Islam. Il quarto capitolo ha nel titolo un interrogativo con la risposta, *"Potere politico necessario alla fede? Crisi dell'Islam"*. L'A. nega che tale connessione sia necessaria, e si basa su passi coranici, compreso quello della sura 2, che esclude la violenza in religione. Anzi crede che sostenere un legame indispensabile tra fede e politica sia causa della crisi dell'islam stesso. In linguaggio cattolico si direbbe che l'Islam manca da secoli di "aggiornamento" ed è perciò in crisi. Il tradizionale permettere più scuole teologiche e giuridiche in seno all'Islam significa che la scelta non dipende dal potere politico. Non si dimentichi che Atatürk volle separare stato e religione. La coincidente abolizione del califfato non ha costituito difficoltà insormontabili per il mondo islamico. Basterebbe il califfato comune a cui è chiamato ogni credente che abbia superato l'insufficente fase del *taqlīd* o di tradizione immobile da secoli. Manca il califfato politico universale distrutto dai nazionalismi moderni che frazionano il mondo dell'islam.

Il quinto capitolo, *Sfida all'identità palestinese. Il piano d'Israele*, denuncia un aspetto scottante della crisi dell'Islam. I palestinesi sono cittadini dello stato di Israele grazie alla democrazia israeliana. Nello stesso tempo sono vittime della capacità di manipolazione degli israeliani. L'A. cita l'interrogativo di Saul Bellow: Cosa ha spinto gli ebrei, dopo l'olocausto, a scegliersi una zona calda come la Palestina?

Anche il capitolo sesto, *L'identità palestinese risponde alla sfida. Sopravvive al disastro*, si occupa della Palestina che accetta la sfida e vince, sussistendo. I palestinesi fuggiti fuori dei confini hanno trovato asilo nel Libano, in Giordania e sulla riva occidentale del Giordano. All'incontro di Madrid nel 1990 i palestinesi proclamano che la *intifadah* consiste nel chiedere diritti e giusta pace. L'A. cita poesie di palestinesi, una delle quali è intitolata *Golgotha*. Cita pure Edward Said che, oltre a criticare l'orientalismo dell'occidente, ama la sua terra d'origine e rinfaccia a Israele le ingiustizie nei confronti dei palestinesi. Cragg elogia l'arcivescovo cattolico Elias Chacour che ha creato una scuola superiore per i giovani palestinesi, e addita l'esempio di Neve Shalom dove ebrei e cristiani convivono pacificamente.

Nel capitolo settimo, *Come interpretare la figura di Giuseppe?* Cragg scrive del biblico amministratore del faraone, figlio di Giacobbe. Non si vendica dei suoi fratelli ma vince il male con il bene. Cragg applica l'esempio di questo personaggio dell'AT e del Corano a Dag Hammarskjold vittima della sua missione di pace. E ricorda che in memoria di questo martire della pace l'Assemblea generale dell'ONU ascolta la nona di Beethoven, sinfonia prediletta da Hammarskjold.

Capitolo ottavo, *Dio che soffre*. Secondo Cragg il culmine dell'opposizione fra Bibbia e Corano è nell'Apocalisse 22,3, "Il trono di Dio e dell'Agnello rimarrà nella Città e i suoi ministri lo serviranno". L'ultimo libro del NT si congeda con l'affermazione di una trascendenza che soffre, coerente con la tradizione profetica dell'AT in cui Yahweh partecipa alla sofferenza del suo popolo. Ma tutto ciò appare in netto contrasto con la fede islamica, dove *Allāhu akbar* è tanto più grande quanto più trionfa, e non quanto più soffre, perché Allah non può soffrire. Cragg cita anche il passo coranico che esclude la morte in croce di Gesù perché sarebbe la sofferenza di un inviato da Dio. E spiega come quella morte rientri nei limiti della sovranità di Dio. Ma ancor meglio sarebbe stato citare Padri orientali che affermano, a proposito dell'incarnazione: Dio si sarebbe fatto uomo anche nel caso che Adamo non avesse peccato. Non si sarebbe incarnato contro la sua onnipotenza ma la avrebbe praticata, per così dire, integralmente, dando la prova apodittica del suo immenso amore per l'umanità.

Capitolo nono: *Verità poetica e ateismo contemporaneo*. Gli atei non leggono la storia religiosa. Rischiano di fallire nei loro desideri e nelle loro fragilità. La fede può invece imparare anche da chi ne manca e da chi la combatte. La fede suppone volontà di credere. "Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe non è dio dei morti ma dei vivi" (Mt 22, 33). I cristiani professano nel credo la risurrezione della carne e la vita eterna. I musulmani credono le stesse due verità, proclamate nella sura 18.

Capitolo decimo, *Tommaso di cognome Carlyle — cuore di storico*. Per quanto lo riguarda, ammette Cragg, il titolo del libro dovrebbe cambiare da *Iron in the Soul, collare di ferro* a *volontà di ferro*. La passione di Carlyle per la storia è ossessione provocata dal *nulla* o dal *terror vacui*. È la sua filosofia. Nella serie del *Culto dell'Eroe*, il secondo volume è dedicato a Muhammad. Si avvale del libro, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* nel quale Gibbon loda l'assenza di clero nell'islam ma ha sospetti sulla credulità del Profeta, sulla sua tendenza al fanatismo e sul giustificare la conquista attraverso la religione. Carlyle invece rivendica al Profeta la sua buona fede. Semmai rimane perplesso sul suo profetismo.

Capitolo undecimo, *Un Tommaso di cognome Hardy: I dinasti e le Pizie*. Hardy è affascinato dalla saga napoleonica. E nella catarsi poetica il rito dell'incoronazione di Napoleone è visto come teatro tragicomico che avendo misconosciuto la storia cristiana sconfessa l'umano privilegio di custodire la natura quale opera di Dio. Forse questo capitolo, nell'entusiasmo per l'Inghilterra, che ha preso parte

attiva alla sconfitta di Napoleone è meno islamologico degli altri. Doveva mettere l'accento sulla campagna egiziana di Bonaparte che approfitta della spallata all'impero ottomano in terra d'Egitto da parte di Muhammad Ali.

Capitolo duodecimo, *Robert Browning e Omar Khayyam*. Benché Browning, scriva il suo capolavoro, *Rabbi Ben Ezra*, secoli dopo il musulmano Omar Khayyam, le quartine di Omar sembrano provocare la risposta di Browning. L'arabista Edward Fitzgerald ha tradotto in inglese i versi del musulmano. Omar esprime il suo scetticismo. Browning invece dialoga con se stesso, sulle verità della sua confessione religiosa. È frequente nelle *Rubaiyat* di Omar l'immagine del vasaio che modella la creta. Browning si serve della stessa immagine nel suo, *Rabbi Ben Ezra*. Ci sono similitudini del musulmano e del cristiano attraverso cultura e arte poetica. Cragg aveva già preannunciato a p. 181 all'inizio del capitolo XI che i tre ultimi capitoli su Carlyle, Hardy e Browning, trattano il tema della *sofferenza di Dio*. Dio capace di soffrire e di morire per gli uomini è pietra di scandalo per l'Islam. Secondo il Vangelo è l'essenza della Buona Notizia.

V. Poggi, S.J.

DI BRANCO, Marco, *Storie arabe di Greci e di Romani. La Grecia e Roma nella storiografia arabo-islamica medievale* [Greco, Arabo, Latino. Le vie del sapere: Studi 1], Edizioni Plus – Pisa University Press, Pisa 2009, pp. 310.

En 2006, l'A. a publié un ouvrage original sur l'histoire d'Athènes de Marc-Aurèle à Justinien, cf. l'article élogieux de Vincenzo Ruggieri dans ce numéro des *OCP*, p. 213-217. Trois ans plus tard, il réunit quelques études d'historiographie qui dépassent le domaine gréco-romain pour se plonger dans les sources médiévales en langue arabe, ce qui montre les intérêts variés de l'A., son courage à parcourir des sentiers peu battus et ses capacités linguistiques, pour ne rien dire de l'érudition, dont la bibliographie, tant des sources que des études modernes, est la preuve éloquente (p. 261-295).

Après une préface d'Antonio Rigo, une présentation de Roberto Reali et une brève introduction de l'A. (p. 1-13), la première étude porte un joli titre: "Una rosa nel deserto? Le cronache tardoantiche e protobizantine e la nascita della storiografia universale islamica" (p. 15-36). L'état de la question dans le débat actuel est suivi d'observations importantes sur Malalas, un écrivain d'origine sémitique, peu enclin à l'interprétation critique et qui juxtapose les données plutôt qu'il ne les discute; son influence sur les chroniqueurs de langue syriaque est notable (p. 26-29). Les grands historiens classiques comme Thucydide ne seront pas traduits en arabe, pas plus qu'ils ne l'ont été dans les langues orientales chrétiennes, comme encore une fois le syriaque qui a joué un rôle si décisif dans le passage de la culture antique à la civilisation arabe. Dans la deuxième étude (p. 37-56), ce sont les termes pour désigner les Grecs qui sont pris en compte, non seulement *al-yūnānniyyūn*, mais aussi, chez certains historiens, *al-iġrīqiyyūn*, utilisé pour les différencier des *laṭīniyyūn* (p. 43-44). Un texte d'al-Mas'ūdī "di straordinario interesse" est cité tout au long pour analyser le sens de *rūm*, controversé chez les arabes (p. 47-49: §§ 664-668 des *Murūǧ*). Sur *al-Rūm* revient d'ailleurs la quatrième étude (p. 107-142). Entre temps, l'A. s'est penché sur la figure d'Alexandre, le *Ḏū-l-Qarnayn* du Coran, "L'eroe dai molti volti" (p. 57-106). La cinquième étude, la plus longue (p. 143-222), nous conduit vers al-Andalus, plus précisément dans les milieux qui ont traduit en arabe les *Historiae adversus paganos* d'Orose, à vrai dire "un laborioso centone", selon le mot de Levi Della Vida cité p. 154, puisque le texte est farci de notices provenant d'autres sources. L'A. analyse ensuite l'historien Ibn Ḥabīb, ainsi que la *Chronique du Pseudo-Isidore* et la *Chronique du Maure Rasis*, sur laquelle il émet l'hypothèse d'une double recension (p. 182), et finit avec Ibn Ḫaldūn. Le dernier chapitre est une "Nota sull'immagine di Roma nei geografi arabi medievali" (p. 223-230), où il discute entre autres le problème de la confusion entre la cité du Latium et Constantinople, toutes les deux nommées d'abord *rūmiyyah*, puis *rūmah* ou *rūmā*.

L'appendice sur "I sei principi di Quṣayr 'Amrah" (p. 231-254, plus quatre pages d'illustrations en noir et blanc) reprend un article publié en 2007 dans *AAL.R*, série IX, 18 (2007) 597-620. La peinture qui orne l'alcove du mur sud dans le salon du palais représente un personnage assis et l'A. propose d'y reconnaître le prophète même de l'Islam (p. 250-251). Sur le mur ouest, les six figures en pied représenteraient les souverains des missions diplomatiques qui, selon la tradition islamique, ont eu lieu l'an 6 de l'hégire (p. 245). Plus tard, on aurait ajouté les inscriptions au dessus des figures en changeant parfois leur identité, insérant parmi eux le roi wisigoth Rodrigue pour célébrer l'expansion musulmane en Espagne. L'hypothèse de l'A. ne manque pas d'audace, mais elle est plus que séduisante et fort bien étayée.

L'Introduction nous apprend que ce travail a "come oggetto la storia greca e romana quale essa è percepita, narrata e rappresentata nella storiografia arabo-islamica medievale fra VIII e XIV secolo d.C.", c'est-à-dire des débuts jusqu'à Ibn Ḫaldūn (p. 10). Les divers chapitres et l'appendice correspondent bien aux intentions de l'A., même si, comme nous l'avons laissé entendre, il s'agit davantage d'une série d'études sur des thèmes choisis qu'une synthèse sur le sujet, de tout façon prématurée. Les historiens et les spécialistes de l'Islam diront mieux que nous les qualités et les points faibles de l'ouvrage. Qu'il nous suffise d'ajouter quelques observations.

On peut lire p. 30: "In effetti, come le cronache universali bizantine, anche quelle islamiche raccontano le vicende del popolo di Dio sulla terra a partire dalla Creazione"; p. 125, il est question de "storia della salvezza". Mais la notion de peuple de Dieu a-t-elle vraiment été reprise par l'Islam? y existe-t-il une idée d'histoire du salut comme celle qui se poursuit, en régime chrétien, dans l'Église? Les annalistes chrétiens, dans quelque langue que ce fût, pouvaient, voire devaient reprendre le modèle d'Eusèbe qui marquait justement les grandes lignes de l'histoire du salut. Mais quand les annalistes musulmans reproduisaient les modèles chrétiens, la perspective théologique, consciente ou non, était toute autre et c'est cela, croyons-nous, qu'il conviendrait maintenant d'approfondir.

Relevons que les deux historiens chrétiens du X[e] siècle mentionnés p. 55, Agapius de Manbiǧ et Eutychius, alias Sa'īd ibn Baṭrīq, sont tous deux melkites.

Pour les rapports entre auteurs coptes et historiographie musulmane, où l'on observe comme pour Eutychius — contrairement à Agapius — une influence musulmane, sinon une adaptation au milieu islamique, on verra e.g. l'article de Françoise Micheau, "Croisades et croisés vus par les historiens arabes chrétiens d'Égypte", dans *Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen* (Res Orientales 6), textes réunis par R. Curiel et R. Gyselen, Bures-sur-Yvette 1994, p. 169-183: même si l'époque est plus tardive, l'attitude et la façon de réagir demeurent significatives. En fait, c'est tout le versant de la littérature arabe chrétienne qu'il faudrait analyser dans ses relations avec l'historiographie musulmane, en distinguant avec soin tant les différences confessionnelles que la diversité des situations linguistiques d'origine (syriaque, copte, voire arménien) et de la géographie.

L'existence d'un "eroe ancestrale del Libro sacro dell'Islām" derrière Ḏū-l-Qarnayn nous laisse perplexe et pour l'affirmer, on ne saurait s'appuyer sur les élucubrations qui se trouvent dans Abū 'l-Fidā', dépourvues de tout fondement historique: "'Ḏū' è infatti parola meramente araba, e tale soprannome è utilizzato dai re dello Yemen, che sono arabi per nascita" (p. 88). Or, la langue des Ḥimyarites était le sud-arabique, non pas celle du Coran, et il s'agit ici d'une pure fiction qui doit justifier les quartiers de noblesse de l'aristocratie yéménite. En fait, Ḏū-l-Qarnayn devient ḥimyarite chez cet écrivain probablement parce que les sources musulmanes donnent au roi Yūsuf As'ar Yaṯ'ar, celui de l'affaire de Nağrān, le sobriquet de "Ḏū Nuwās" et que les traditionnistes yéménites, depuis al-Hamdānī, ont établi une liste de huit familles qui lui succédèrent au pouvoir, dont le nom commence toujours par Ḏū, les *maṯāmina*, cf. Chr. Robin dans *EI*[2] 6 (1991) 819b-822b. De tout cela, on ne saurait rien tirer d'objectif.

Autant par les questions qu'il soulève que par les larges horizons qu'il ouvre, cet ouvrage mérite d'être lu et longuement médité. Le sujet est d'une ampleur qui peut effrayer, mais il est bon que quelqu'un d'aussi opiniâtre et savant que l'A. ait débroussaillé davantage le chemin.

Ph. Luisier, S.J.

ELISEO L'ARMENO, *Sulla Passione, morte e risurrezione del Signore*. Introduzione, traduzione e note (di) Ricardo PANE. [I Talenti 5], Edizioni San Clemente, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2010, pp. 420.

En 2006 a paru le premier volume de la collection "Sources Chrétiennes, Edizione Italiana", publiée conjointement par les Edizioni San Clemente et les Edizioni Studio Domenicano de Bologne. C'était, de Cyprien de Carthage, *L'unità della Chiesa*, tout un programme pour cette version italienne qui dépend assez étroitement de sa grande sœur française

En 2008, les deux maisons d'éditions ont lancé la collection "I Talenti", où l'on trouve, dans le même format des Sources Chrétiennes et selon la même formule — texte original à gauche, traduction à droite, introduction nourrie, notes et commentaires —, des œuvres qui viennent compléter celles des Pères de l'Église publiées par les éditions du Cerf. Le volume que nous présentons est déjà le cinquième de la série et le deuxième consacré à Élisée l'Arménien.

À ce nom sont rattachées plusieurs œuvres, comme l'*Histoire de la guerre arménienne* que l'A. a traduit pour la première fois en italien sous le titre *Storia di Vardan e dei martiri armeni*, Rome 2005, mais aussi des commentaires de l'Écriture, dont celui sur Josué et les Juges qui constitue le numéro 2 des "Talenti", Bologne 2009, toujours par les soins de l'A. Dans l'Introduction à ce dernier volume, on trouvera les arguments avancés pour soutenir la thèse traditionnelle, c'est-à-dire l'unicité du corpus et l'authenticité de l'attribution à Élisée qui aurait vécu au Vᵉ siècle. Nous laisserons aux spécialistes le soin de débattre la question, étroitement dépendante de l'époque à laquelle on place la traduction des œuvres de Philon d'Alexandrie en arménien, car dans les commentaires, l'influence philonienne est patente.

L'A. reproduit le texte arménien de l'édition de Venise parue en 1859, avec dans l'apparat critique les variantes du manuscrit Matenadaran 975 et quand il fait défaut, du manuscrit 341 des Méchitaristes de Vienne. Il ne s'agit donc pas d'une édition critique complète, que l'on ne peut que souhaiter pour résoudre les énigmes laissées par l'édition vénitienne (cf. les remarques p. 16). Le texte est divisé en paragraphes numérotés (p. 20-400) et des sous-titres sont ajoutés dans la traduction pour faciliter la lecture. Suivent l'index biblique et celui des noms de personnes et des toponymes (p. 403-415). Relevons qu'en 2000 a paru à Louvain une traduction anglaise de Robert W. Thomson, avec une intéressante introduction, entre autres sur le vocabulaire théologique. À ce sujet, l'A. a publié dans *Bazmavep* 166 (2008) 395-406, une étude sur "Le lexique de l'incarnation chez Ełišē", mentionné p. 65, suite de la n. 11 (p. 15, n. 16, elle est seulement "di prossima pubblicazione"), où il analyse les mots *mardkout'iun*, "humanité", *astouacout'iun* "divinité", *bnout'iun*, "nature" et *marmin*, "corps". C'est probablement grâce à l'analyse toujours plus fine des termes employés par "Élisée" qu'on arrivera à mieux le situer dans le temps et dans la mouvance théologique de son Église. Qu'en est-il par exemple, en christologie, de *anbažaneli* et *ank'ak*, rendu par "indivisibile" et "inseparabile" (§ 104, p. 250, 251) — Thompson traduit le second terme par "indissoluble" (p. 109)? Les concepts ne sont pas toujours clairs, loin s'en faut, et on lit quelque part que le Verbe de Dieu "prese veramente la natura della nostra sostanza" (§ 83, p. 192, 193) — Thompson traduit les mots *bnout'iun meroy goyac'out'eans* par "the nature of our essence" (p. 87): comment l'aurait-on dit en grec? L'A. a quand même raison d'insister sur l'arrière-fond cyrillien de la théologie d'Élisée et quand il note que le soi-disant monophysisme arménien est toujours "verbal" (p. 302), il affirme une vérité qui ne devrait plus être contestée par personne.

Nous relèverons, puisque nous nous en sommes occupé ailleurs (cf. *Orientalia* 77 [2008] 359-376) que Mt 27,53 n'est pas toujours cité de la même manière. Dans le lemme du § 68, p. 151, les morts ressuscités se manifestent "dopo la sua [sc. Gesù] risurrezione", comme dans le texte grec reçu. En revanche, au § 81, p. 185, la glose est absente de la citation et les ressuscités se montrent à Jérusalem en parfaite simultanéité avec les autres manifestations qui ont lieu après la mort du Christ en croix: voile déchiré, tremblement de terre etc., toute chose "neuve" que le § 82, p. 189, énumère à l'envi. Les relations d'Élisée avec le *Commentaire*

sur le Diatessaron d'Éphrem ont été mises en évidence (cf. p. 14). Sa lecture de Mt 27,53 dans le commentaire — le lemme aura pu être standardisé par un copiste — nous paraît également ancienne.

Le style des homélies, tel que rendu dans la traduction, est à la fois ample et vif. Il y a beaucoup de pages intéressantes dans le livre, parfois curieuses comme le recours à la numérologie ou les spéculations autour des sept sens de l'homme, où il faut plus se laisser prendre par les images que chercher de la cohérence: § 70, p. 159, Élisée énumère les deux yeux, les deux oreilles, le goût, l'intellect et les parties internes du ventre pour arriver au chiffre sept, alors qu'au § 126, p. 297, on trouve les yeux, les narines, les oreilles et la bouche. Parfois, le regard s'élargit, la parole s'enflamme et c'est l'universalité du salut qui est acclamée: "A motivo di tutto ciò abbiamo facoltà di esser chiamati fratelli di Cristo e di chiamare Dio insieme a lui 'Padre'. Perché per un solo elemento che fu unito al Verbo di Dio e fu portato in alto e salì al cielo e sedette alla destra del Padre, tutti gli elementi della natura umana ricevettero l'annuncio di speranza" (§ 104, p. 251).

Outre les indications liturgiques parsemées dans le texte dont l'A. prend note, nous sommes frappé par les mentions de Jérusalem et des lieux saints, comme si Élisée les voyait de ses yeux. Au § 95, p. 227, il parle d'une "convocazione presso l'ingresso del suo sepolcro"; § 142, p. 323, il se fait plus pressant: "Andate a Sion, salite al sepolcro, guardate alle porte chiuse per le quali entrò il Signore etc.". Quand les apôtres partent en mission, ils s'imprègnent du pays qu'ils vont quitter: "vedono con la vista Betlemme dove nacque [sc. il Signore], Nazareth dove fu allevato, la Galilea dove risiedette, il Golgota dove fu crocifisso, il sepolcro da cui risuscitò, il monte degli ulivi da cui ascese, i cieli dove si assise alla destra del Padre" (§ 158, p. 351). On a l'impression qu'il ne s'agit pas seulement de réminiscences bibliques, mais qu'il y ait une connaissance propre, intime, de l'auteur des homélies avec la Terre Sainte.

Bien que cette édition ne résolve pas tous les problèmes que le corpus d'Élisée pose à la critique historique, elle offre au public italien et à tous ceux qui s'intéressent à la littérature patristique de tradition arménienne un instrument de travail agile et un guide plein de sympathie pour le sujet. Quant au lecteur qui cherche une lecture spirituelle, il sera comblé.

Ph. Luisier, S.J.

GONNEAU, Pierre, *À l'aube de la Russie moscovite. Serge de Radonège et André Roublev. Légendes et images (XIVe-XVIIe siècles)*, Bibliothèque russe de l'Institut d'études slaves, Tome CXIV, Paris, 2007, 367 p., XXIV pl., € 24,00.

Cet ouvrage de P. Gonneau, spécialiste de la Russie ancienne et de son histoire religieuse, rassemble le dossier des sources littéraires et iconographiques concernant l'existence et la vie de Serge de Radonež (1322-1392) et d'Andrej Rublev (mort vers 1430), deux figures marquantes et bien connues de tous ceux qui s'intéressent à la spiritualité et à l'art sacré russes, en cette période cruciale que

l'on appelle l'aube de la Moscovie. Mystique contemplatif mais aussi protecteur de l'Orthodoxie contre les Tatars et les «Latins», reconnu saint panrusse dès le milieu du XVe siècle, Serge de Radonež est avant tout le fondateur de la Laure de la Trinité qui est l'un des principaux centres monastiques de la Russie et le cœur encore bien vivant de son identité religieuse et nationale ainsi qu'un foyer culturel et artistique incomparable. Aujourd'hui plus connu du grand public grâce au film d'Andrej Tarkovskij (1967), le simple moine et peintre Andrej Rublev, auteur de la fameuse icône de la Sainte Trinité, destinée à l'abbatiale du monastère — sans doute l'image médiévale russe la plus admirée et répandue de par le monde — a été officiellement canonisé par l'Église orthodoxe russe en 1988. Néanmoins, si cette icône est l'œuvre de Rublev, son inspirateur est bien Serge lui-même qui avait placé toute sa vie monastique sous le signe de la Trinité et dont le rayonnement trouve son expression monumentale et artistique dans les nombreuses églises qui lui sont alors dédiées dans tout le pays.

Le dossier recueille les sources concernant ces deux personnages, les commente et les rapproche des documents iconographiques variés qui en sont en quelque sorte le reflet figuratif. Parmi ces sources, celle qui est considérée comme la plus importante, à savoir la Vie enluminée de Serge (v. 1589-1592) et qui comprend plus de six cents images, est ici traduite et commentée à l'aide des chroniques et des rares documents d'archives de l'époque. Mais ce sont surtout les enluminures qui sont mises en parallèle avec les autres images connues dépeignant Serge, en particulier avec les icônes. Une même approche comparative est appliquée aux autres notices archivistiques ou hagiographiques qui permettent de retracer l'activité iconographique d'Andrej Rublev, en faisant état de sa sainteté et, à travers son œuvre, de la renommée dont il jouissait déjà de son vivant.

Après une présentation de l'historiographie dans laquelle la vie de Serge de Radonež se révèle comme un chef d'œuvre écrit à plusieurs mains, ainsi que des sources narratives et diplomatiques qui le concernent et où transparaît la figure fugitive d'Andrej Rublev, l'auteur envisage les principale études que ces saints moines ont suscitées (p. 21-43). Il aborde enfin les textes eux-mêmes, en tout premier lieu la célèbre Vie enluminée de Serge de Radonež écrite par Épiphane le Sage et ensuite par Pacôme le Serbe, dans sa forme la plus accomplie et si riche en miniatures. Compilée vers 1525, elle est maintenant intégralement traduite en français et son contenu magistralement explicité nous permet de prendre vraiment connaissance de cette œuvre majeure de l'hagiographie russe (p. 45-204). Les nombreuses et précieuses enluminures du manuscrit revêtent — «entre conventions et réalités» — un intérêt documentaire et anecdotique considérable. Relevons au passage l'insolite mise en scène du concile de Florence (f° 330 v°, ill. 589) qui présente le pape de Rome entouré des quatre patriarches d'Orient et de prélats, parmi lesquels Marc d'Éphèse et le métropolite Isidore de Kiev, ceux-ci en habit ecclésiastique et liturgique. Vêtu d'un long cafetan, le visage glabre et le chef couvert d'une étrange « coiffe cornue », le président de l'assemblée conciliaire — qui n'est autre que le pape — est assimilé, quant à lui, à un souverain séculier siégeant sur son trône au coussin de pourpre, un sceptre dans la main droite et un volume fermé dans la gauche (pl. XVI et p. 181, 297-

298). Par ailleurs, la composition même de la scène et la disposition des personnages rappellent le schéma iconographique habituel de la représentation médiévale des synodes et conciles alors présidés par l'empereur de Byzance.

Les sources officielles concernant Andrej Rublev lui-même sont des compilations de chroniques et décrets canoniques mais ce qui nous fait connaître le peintre ce sont avant tout ses œuvres mêmes, ses icônes telles qu'elles apparaissent dans la correspondance et les inventaires monastiques, les textes hagiographiques et les écrits dogmatiques sur la peinture d'icônes aux XVe-XVIe siècles (p. 219-263). Une même approche comparative caractérise la rétrospective des commentaires de la Vie enluminée, la composition du texte et ses sources ainsi que son illustration en référence à la typologie des icônes biographiques de Serge et des saints métropolites russes avant le XVIIe siècle (p. 267-319).

Dans sa conclusion (p. 325-333), P. Gonneau passe en revue la tradition historiographique russe moderne et contemporaine qui réaffirme indéfectiblement le lien privilégié qui unit saint Serge à l'Église, à l'État et à l'identité russes. Comme l'écrivait Pavel Florenskij, si la Laure de la Trinité est le microcosme de la Russie, elle en est aussi le visage dont Serge est le prototype et la préfiguration. Au moment où la Byzance des Paléologues brillait de son dernier éclat sur le plan religieux et métaphysique avant sa fin inéluctable en 1453, la mystique trinitaire, dont la diffusion est alors due à l'influence et au charisme de Serge, ouvre sur le message de paix et d'amour qui avait été celui de toute sa vie et que révèle admirablement l'icône due au pinceau de Rublev, mais dont la véritable paternité peut être attribuée, sans aucun doute, à Serge lui-même.

En annexe au volume, on trouvera un tableau chronologique de la vie de Serge de Radonež et d'Andrej Rublev issu des sources qui ont été traduites, commentées et confrontées à d'autres documents anecdotiques et iconographiques, et où transparaît magistralement la figure du saint archimandrite Serge et celle, plus fugace mais non moins lumineuse, du moine peintre Andrej Rublev (p. 334-337).

M. Berger

LARCHET, Jean-Claude, *L'iconographe et l'artiste*, Éditions du Cerf, Paris 2008, 167 p., ill., € 19,00.

Spécialiste, entre autres, de Maxime le Confesseur mais aussi de thérapeutique des maladies mentales et spirituelles, l'auteur a réuni en un unique volume diverses études personnelles, certaines déjà parues et d'autres encore inédites, qui constituent autant de réflexions sur les icônes, leur culte et les conditionnements inhérents à leur conception et à leur exécution la plus conforme possible à la tradition et à l'enseignement pluriséculaire de l'Église orthodoxe. Le volume rassemble six articles rédigés sur «une assez longue période», comme le précise l'avant-propos, et qui forment ainsi les six chapitres de l'ouvrage.

Le premier chapitre est une présentation générale de «*L'icône, image d'un monde transfiguré*» (p. 11-16), qui veut faire entendre au lecteur, dans un langage simple, que l'art de l'icône n'est pas un art ordinaire: sa spécificité consiste, avant tout, dans la signification et la fonction spirituelles de la représentation d'une personne comme celle du Seigneur «en laquelle la nature divine et la nature humaine sont unies sans confusion et sans séparation». C'est aussi la représentation de personnes, comme la Mère de Dieu et les saints, «dans lesquelles la nature humaine se trouve unie aux énergies divines, pénétrée et transformée par elles», de sorte que l'icône nous les «montrent dans l'état où ils sont devenus participants de la nature divine». La fonction et le sens spirituels de l'icône sont évoqués avec clarté. L'art de l'icône n'étant donc pas un "art ordinaire", il s'ensuit que le portrait iconique n'est pas un "portrait ordinaire" et que par conséquent l'iconographe ne peut être considéré comme un artiste au sens courant du terme. Cette distinction, voire cette opposition, est en quelque sorte le leitmotiv qui sous-tend le volume dans son ensemble.

De telles distinctions et précisions sont certes très utiles pour une meilleure compréhension de l'icône dont le cadre liturgique est celui de l'église ou même du foyer domestique, et qui est un support pour la prière, une porte ou une fenêtre qui relie ce monde à celui du Royaume de Dieu. Toutefois, une vision un peu plus nuancée de l'histoire de l'icône, de la place et du rôle de l'iconographe parmi les artistes ou artisans de tradition byzantine au cours des siècles permettrait de mieux focaliser l'extrême diversité mais aussi la relative pérennité des images saintes, aussi bien en Orient qu'en Occident, et éviterait de ce fait une opposition qui pourrait sembler quelque peu dualiste ou maximaliste. Rappelons, en passant, que l'artiste à Byzance et dans le monde chrétien d'Orient a fait l'objet d'un colloque dont les actes, récemment publiés (M. Bacci (éd.), *L'artista a Bisanzio e nel mondo cristiano-orientale*, Pise 2007), apportent des éléments nouveaux sur la place, le rôle et l'identité des artistes et parmi eux des iconographes au cours des siècles passés, bien évidemment, et qui permettent une meilleure connaissance et appréciation de la fonction ecclésiale de ceux-ci dans notre monde contemporain.

Le deuxième chapitre "*Icône et objet d'art*" (p. 17-26) reprend l'essentiel d'une recension de l'édition en langue française de l'ouvrage désormais incontournable de H. Belting, *Image et culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Paris, 1998). Qualifiée de «révolutionnaire et salutaire», l'œuvre analysée aurait pour mérite de rappeler que «l'icône est en premier lieu un objet de culte (communautaire ou privé) et que c'est dénaturer sa signification et sa fonction que de la considérer comme un objet d'art». En d'autres termes, il s'agit de «replacer l'icône dans son contexte spirituel concret en dehors duquel elle ne peut être comprise» (p. 19). Quoique H. Belting reconnaisse l'insuffisance de la seule histoire de l'art et des styles pour comprendre l'image, il lui est néanmoins reproché, entre autres faiblesses, de partir des œuvres et non de la théorie, de sous-estimer le rôle et l'importance de la théologie pour la compréhension de l'icône, mais aussi pour la perpétuation de son mode de représentation traditionnel. Ce qui serait à l'opposé de l'enseignement de L. Ouspensky (*La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1980, rééd. 2003) qui entend prouver l'inverse et que H. Belting feindrait précisément d'ignorer (sic). En effet, J.-C. Larchet in-

siste sur le rôle déterminant de l'ouvrage d'Ouspensky dans la redécouverte de l'icône et le renouveau iconographique contemporain, ce qui serait en quelque sorte le démenti de la thèse de H. Belting, laquelle minimiserait le rôle de la théologie dans le mode de production des icônes, caractérisé en cela par une remarquable continuité avec celui des temps anciens. Ajoutons, quant à nous, que lui-même ne manquait pas, de son côté, de stigmatiser les «âmes pieuses» et tous ceux qui, ayant la nostalgie d'un art pur et «primitif», rivaliseraient dans le culte de l'icône et dans l'information erronée du grand public, la plupart du temps par le biais de «pièces postmédiévales d'origine slave», en ajoutant aussitôt que son livre n'était certes pas fait pour eux.

C'est alors que le troisième chapitre du volume (p. 27-74) traite abondamment de «*La perspective dans l'icône et dans l'art*» et constitue une partie importante du raisonnement de l'auteur qui met en évidence la séparation survenue à ce sujet à partir de la Renaissance entre l'Orient et l'Occident chrétiens dans la conception de la perspective et de ses diverses significations et interprétations. Il s'agit d'un traité systématique sur la perspective et la représentation spatiale aussi bien dans la peinture occidentale que dans l'icône orientale; il vient s'y ajouter logiquement, au chapitre suivant, un exposé encore inédit sur «*Le temps dans l'icône*» (p. 75-92). Celui-ci se caractérise par une double contraction à la fois «événementielle» et «communionnelle», qui permet de souligner la valeur universelle et d'archétype de la personne ou de la scène représentées, compte tenu de la signification spirituelle de l'hiératisme des figures. Il est toutefois exagéré d'affirmer, comme le fait J.-C. Larchet, que la peinture d'icône exclurait toute référence historique ou temporelle: qu'il suffise d'évoquer les représentations, souvent fantaisistes, de monuments célèbres ou d'ensembles architecturaux déterminés, historiquement et géographiquement localisables, que l'on rencontre dans l'iconographie russe surtout à partir du XVe siècle.

Le cinquième chapitre, «*Tradition et créativité en iconographie*» (p. 89-107), est dédié à la figure charismatique et à l'œuvre d'un iconographe russe contemporain, le moine Grégoire Krug (1908-1969), dont J.-C. Larchet souligne à la fois le sens profond de la tradition et le génie de la créativité — ce qui peut sembler contradictoire sous la plume de l'auteur, les deux notions étant plutôt présentées comme antagonistes. Il est vrai que Grégoire Krug avait un style éminemment personnel, sachant renouveler les sujets et les motifs les plus traditionnels, au risque de paraître enfreindre les règles canoniques, tout en privilégiant la concentration sur l'essentiel. Il est très justement noté que si «Grégoire considérait les icônes comme un élément essentiel de la vie liturgique, il tenait inversement la vie liturgique comme source fondamentale de la pratique iconographique». Formé, comme son ami Ouspensky, «aux sources les plus pures de la tradition iconographique russe», il portait une attention toute particulière aux œuvres incomparables de saint André Roublev et de Théophane le Grec, expressément qualifié de "saint" par l'auteur (p. 95, 102).

Le dernier chapitre, lui aussi inédit, attire notre attention sur «*Les fausses icônes*» (p. 109-166), celles-ci étant envisagées essentiellement sous l'aspect de leur contenu et de leur composition et, par suite, des condamnations que leur a portées l'Église russe. De ce point de vue, le problème ne serait certes pas nouveau puisque, outre l'image symbolique de la Trinité vétérotestamentaire, de «fausses icônes de la Trinité» ou de la Paternité et du Seigneur Sabaoth existaient en Russie dès le XVe siècle. Rappelons cependant que l'on rencontre, à une époque antérieure (XIIe-XIIIe siècle), aussi bien dans l'enluminure byzantine que dans la peinture murale de Macédoine, de Bulgarie, de Chypre ou d'ailleurs et même de la lointaine Russie (Pskov et Neredica), des images polymorphes du Christ, ainsi que des exemples de Trinité anthropomorphe comme, par exemple, à Castoria. D'autre part, on ne peut oublier les diverses modulations de la Vision théophanique des prophètes, en tant que manifestation du Verbe, à partir des modèles paléochrétiens de l'Ancien des jours et de l'Emmanuel, et dont une des réalisations les plus étonnantes est l'icône, vraisemblablement constantinopolitaine (VIe-VIIe siècle), conservée au Mont Sinaï. C'est ainsi qu'à partir des «fausses icônes de la Trinité», du Christ (Ange du Grand Conseil ou du Silence Bienheureux, Sagesse divine) et de certaines «icônes allégoriques et symboliques» déjà stigmatisées par les conciles moscovites des XVIe-XVIIe siècles, l'auteur en arrive aux plus ou moins pieuses et quelquefois déviantes réalisations modernes, qui encombrent souvent le panorama actuel de la peinture d'icônes ou prétendue telle en Occident et même parfois en Orient. À noter l'opportune mise au point théologique et esthétique de l'icône dite de la «Sainte Famille», fort répandue dans le monde catholique, où elle a vu récemment le jour.

Le livre est stimulant de par le choix et l'importance du thème abordé, à savoir la personne divine du Christ incarné et l'humanité déifiée de la Vierge et des saints dans leurs expressions et manifestations iconographiques plus ou moins canoniques dans l'espace et le temps. Certaines analyses et réfutations théologiques sont très justes, mais la contextualisation et les renvois historiques laissent parfois à désirer. Cet ouvrage aurait, sans aucun doute, gagné à être moins théorique et, dans certains cas, un peu moins polémique. Il ne faudrait pas opposer systématiquement la subjectivité de l'art et de l'artiste chrétiens d'Occident à une fidélité inconditionnelle de l'Orient orthodoxe dont la tradition ecclésiale en matière d'art sacré, telle qu'elle a été formulée et a progressivement pris forme à Byzance sur la base de l'enseignement des Pères et de Nicée II, a été par la suite confirmée par les prises de positions de l'Église orthodoxe à ce sujet. Peut-être que le jeu incessant des interactions plus ou moins sensibles, selon les époques et les lieux, entre le monde de l'icône et l'Occident aurait gagné à être davantage mis en évidence et de façon plus nuancée. Par ailleurs, le regroupement en un seul volume d'études non pas disparates mais rédigées sur plus de vingt ans, donne parfois au lecteur l'impression de répétitions, voire de redites. En définitive, l'ensemble des textes proposés, aussi suggestifs soient-ils, ne paraît pas avoir été suffisamment coordonné, en dépit de l'univocité du thème essentiel qui est celui de la mission ecclésiale de l'iconographe en Orient et de l'artiste en Occident.

M. Berger

RIGO, Antonio – Pavel ERMILOV (ed. by), *Byzantine Theologians. The systematization of their own Doctrine and their Perception of foreign Doctrines* [Quaderni di Νέα Ῥώμη 3], Università degli Studi di Roma "Tor Vergata", Roma 2009, pp. VI + 203.

Il volume contiene i contributi presentati nel "XIXth annual Conference of Saint Tikhon's Orthodox Universty – Moskow (10 ottobre 2008)", sessione "Teologia bizantina": i primi sette riguardano autori vissuti nei secoli VIII-XII, i quattro ultimi si riferiscono alle dispute teologiche antilatine dei secoli XIII-XV. Nell'elencare i titoli dei contributi daremo un sunto degli stessi formulando, ove necessario, alcune considerazioni.

Vassa Kontouma-Conticello, *À l'origine de la dogmatique systématique byzantine: l'*Édition précise de la foi orthodoxe *de saint Jean Damascène* (pp. 3-17). Rimasto poco citato a Bisanzio fino al sec. X, il *De fide orth.* del Damasceno si affaccia nel panorama della teologia dogmatica bizantina a partire dal sec. XI grazie al programma di riordino teologico intrapreso da Alessio I Comneno (1081-1118). L'opera è successivamente in vari modi recepita e citata da Eutimio Zigabeno, Niceta Coniata, Andronico Camateros, Nilo Doxapatres, Niceforo Blemmida. Poiché i fatti storici non sono (quasi) mai monocausali, alla pur sempre valida ipotesi qui prospettata secondo cui il Damasceno sarebbe rimasto poco venerato fino al sec. XI per essersi opposto all'intromissione degli imperatori in cose di fede (p. 6), si potrebbe aggiungere che il misconoscimento si deve anche all'affermazione teologicamente inammissibile del Damasceno secondo cui la grazia dello Spirito Santo, che aveva pervaso i santi mentre erano ancora in vita, è stabilmente presente anche nelle loro raffigurazioni artistiche (PG 94, 1249 C 12 – D 4): quest'affermazione, che non verrà condivisa nel Concilio VII Ecumenico, potrebbe giustificare le riserve degli iconofili nei confronti del Damasceno qui accennate (p. 6 e 11). Infine, viene opportunamente ribadito che il *Perì eusebeias* (CPG 5432) non è un'opera di Cirillo di Alessandria († 444) ma del monaco esicasta Giuseppe il Filosofo († 1330 ca.).

Antonio Rigo, *La* Panoplie dogmatique *d'Euthyme Zigabène: les Péres de l'église, l'empereur et les hérésies du présent* (pp. 19-32). La storia editoriale della *Panoplia* del Zigabeno (1050 ca. – 1120 ca.) mostra che l'opera è stata considerata la fonte principale del bogomilismo bizantino. Voluta da Alessio I Comneno, come attestano sua figlia Alessia Comnena e altre fonti, la *Panoplia* vuol contrastare le eresie contemporanee. L'analisi della *Panoplia* è qui fatta sulla base del *Vat. gr.* 666, codice commissionato da Alessio I. Dopo aver esposto la bipartizione dell'opera (titoli 1-7: esposizione della dottrina della fede; titoli 8-28: confutazione delle eresie), Rigo si sofferma sui titoli concernenti le eresie sorte e divulgate sotto il regno di Alesssio I (titoli 23-28: Armeni, Pauliciani, Messaliani, Bogomili, Musulmani) e rileva che l'impropria attribuzione di determinate pratiche dei Bogomili ai Messaliani si deve all'intento di far risultare i primi una frazione dei secondi. La *Panoplia* deve essere scritta "verso la fine del primo decennio del secolo XI" (p. 32).

Alessandra Bucossi, *The* Sacred Arsenal *by Andronikos Kamateros, a forgotten treasure* (pp. 33-50). L'esame dei codici *Monacen. gr.* 229 (sec. XIII) e *Marcianus*

gr. Z 158 (sec. XIV in.), nessuno dei quali contenente l'*Arsenale* per intero, rileva che la prima parte dell'opera è indirizzata conto i Latini, la seconda è dedicata alla confutazione delle eresie cristologiche. Appartenente alla *élite* della società bizantina, Camateros (ca. 1110 – ca. 1180: p. 37) compose l'*Arsenale* intorno al 1171-1172 (p. 40). Solo dopo il sec. XV l'*Arsenale* cadde nell'oblìo; nei secoli precedenti è stato utilizzato citato lodato da molti dotti bizantini, tra cui Nicola Mesarites, Niceforo Blemmida, Giovanni Veccos, Giorgio Metochita, Giorgio Pachimere, Costantino Acropolita, Niceforo Gregoras, Giuseppe di Metone.

Stefaan Neirynck, *Nilus Doxapatres's* De Oeconomia Dei. *In search of the author behind the compilation* (pp. 51-69). In vista dell'edizione critica del Lib. I del *De Oeconomia Dei*, Neirynck offre notizie sull'autore, sulla tradizione manoscritta dell'opera, sul contenuto della stessa e sulle sue fonti. Dall'analisi dottrinale del Lib. I, 1-162 emerge che, lungi dall'essere considerato un semplice compilatore, Doxapatres (*fl.* 1143) è un autore originale. Nelle Appendici viene riprodotto lo *stemma codicum* stabilito da S. Caruso, si offre la struttura espositiva del *De Oeconomia Dei* I, 1-162 e si presenta l'edizione provvisoria *De Oeconomia* cap. 35 e parte del cap. 40.

Luciano Bossina, *Qualche nota su Niceta Coniata storico del dogma* (pp. 71-90). Di Niceta (1155 ca. – 1215/16) viene qui esaminato l'aspetto meno noto: quello di teologo e storico del dogma. Contrariamente a Eutimio Zigabeno e Andronico Catameros, Niceta compose la sua *Panoplia dogmatica* "come tecnico e come 'semplice cittadino', vale a dire senza dispensa ecclesiastica e senza investitura imperiale" (p. 75). L'opera, in stretta relazione con gli eventi che portarono alla caduta di Bisanzio ai Latini, è stata compilata da Niceforo (parallelamente a quella parte specifica della sua *Historia* nota come *Halosis*) durante il suo esilio a Nicea: vi si sostiene che, nelle discussioni unionistiche con i Latini, il dogma trinitario *ex solo Patre* non era negoziabile mentre si poteva discutere sugli aspetti rituali, disciplinari e liturgici (azimi ecc.). Aperta resta all'indagine l'identificazione delle fonti di Niceta. Nei "tomi" 21 e 22, concernenti le eresie latine, si sostiene che, se inquadrati nel loro contesto storico (e lessicale), taluni *testimonia* di riconosciute autorità patristiche, quali Atanasio e Ambrogio, non confermano il *Filioque*.

Pavel Ermilov, *Current problems in studying Nicetas Choniates'* Panoplia dogmatica: *The case of chapter 24* (pp. 91-102). In vista dell'edizione critica della *Panoplia dogmatica* di Niceta, Ermilov concentra la sua attenzione sul cap. 24 dell'opera concernente l'eucarestia, formula alcune considerazioni di carattere generale sulla suddivisione dell'opera (la prima parte dipende nettamente da Eutimio Zigabeno, la seconda è più originale), sull'individuazione delle fonti (alcune delle quali sono a noi note solo grazie a Niceta), sulla doppia redazione della stessa e sullo *stemma codicum* (segnalando l'importanza del *Par. gr.* 1234 e dei suoi *correctores*). Infine vengono rilevate le caratteristiche peculiari dell'attività compilatoria del Coniata.

Michel Stavrou, *De la philosophie à la théologie: l'unité du projet épistémique de Nicéphore Blemmydès (1197 – v. 1269)* (pp. 103-124). Il filosofo cristiano deve scartare le nozioni del pensiero pagano che si oppongono alla rivelazione, questa

essendo la vera *gnosis*. Ogni *gnosis*, scientifica o teologica che sia, implica una partecipazione all'economia del Logos. Dio non crea *in tempore* ma *cum tempore*; tempo e movimento sono correlativi (la *phorà* insita nei corpi celesti, sostenuta da Niceforo, meriterebbe a mio avviso di essere collegata alla "forza impressa" di Giovanni Filopono, "scopritore" dell'*impetus*). Nei confronti di Dio, Niceforo trasporta lo schema aristotelico dell'Intelletto divino all'insegnamento biblico, al *Corpus areopagiticum* e alla *Expositio fidei* del Damasceno. Non è certo che Niceforo condivida il concetto della presenza "locale" della divinità, di derivazione giudaica. L'indagine delle verità della fede non si basa sui sillogismi (apodittici o dialettici che siano) ma sulla tradizione patristica e sui Canoni conciliari. Mi permetto di fare una puntualizzazione, che ritengo doverosa. È vero che Aristotele parla di una *genesi* dal non essere, com'è vero che anche l'Antico Testamento parla della *genesi* del cosmo dal non essere; ma qui la *genesi* è l'effetto di un atto libero di una Persona: questa *modalità* di genesi dal non essere, che avviene ad opera di Dio, inconcepibile per il mondo classico, la chiamiamo "creazione". Propriamente parlando, la *genesi* dal non essere di cui parla Aristotele nulla ha a che fare con ciò che il mondo cristiano chiama "creazione" (*ktìsis*). Non trattasi di un "bizantinismo". Il dogma filosofico della creazione, guadagnato dalla filosofia ebraica (Filone Alessandrino) e sviluppato dai pensatori cristiani (Basilio di Cesarea, Giovanni Filopono, Dionigi Areopagita), per aver dato un duro colpo al monismo del mondo greco classico e, quindi, per aver comportato sconvolgimenti radicali di ordine cosmologico antropologico gnoseologico teologico nell'ambito dell'ontologia, va strenuamente difeso come "proprietà" del pensiero cristiano. L'affermazione, quindi, secondo cui "Blemmydès défendra la thèse tout à la fois aristotélicienne et biblique de la création comme passage du non-être à l'être" (p. 111) mi sembra infelice. Ciò, ovviamente, nulla toglie al valore dello studio erudito e originale di Stavrou.

Manolis S. Patedakis, *Athanasios' I Patriarch of Constantinople Anti-Latin Views and Related Theological Writings* (pp. 125-142). Dopo aver ricostruito la biografia dell'antiunionista Atanasio I (1230 ca. – 1320 ca.), Patedakis si sofferma su due opuscoli contenuti nel cod. *Athenien, gr.* 2583, ff. 20-22 (sulla processione dello Spirito Santo) e ff. 81v-88 (sulla distinzione in Dio tra essenza e operazione) e attribuiti dal copista ad Atanasio I. Occorre però segnalare che il contenuto del secondo opuscolo non permette di intendere la distinzione in Dio tra essenza e operazione in maniera palamitica, come di primo acchito il titolo e la nota introduttiva al testo (p. 139 nota 66) lascerebbero supporre. Nel distinguere nella Trinità le proprietà sostanziali da quelle ipostatiche, Atanasio cita tra l'altro un testo di Giovanni Crisostomo ove si dice che l'invio dello Spirito da parte del Figlio (*Ioh.* 15, 26) non concerne la "divinità" (θεότης) dello Spirito, ché Dio non viene inviato, ma un "dono" (δωρεά) dello Spirito (cfr. Ps.-Ioh. Chrys. [immo Sever. Gabal.], *De Sp. S.* 10 [PG 52, 825, 56/60]; ibid. 11 [PG 52, 826, 22/25]). La posizione, quindi, di Atanasio I sulla distinzione in Dio tra essenza e operazione non corrisponde a quella di Palamas, per il quale i "doni" concessi da Dio (in ispecie dallo Spirito) agli esicasti sono effettivamente *theotes* (increata e preeterna), ma, piuttosto, si avvicina a quella di Acindino, per il quale esiste sì in

Dio una distinzione tra essenza e operazione, ma i doni che Dio ha concesso e concede (agli Apostoli e agli oranti) non sono *theotes* increata e preeterna. Il fatto, quindi, che Acindino evochi a proprio favore la posizione dottrinale di Atanasio I, asserendo che questi "non ha mai sostenuto l'insensata follia di Palamas" (cfr. *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*, ed J. Cañellas Nadal, Leuven-Turnhout 1995 (CCSG 31), IV, cap. 51, 60/64) più che sorprendente (p. 141) pare fondata. L'edizione dei due opuscoli, la cui attribuzione ad Atanasio I andrebbe comunque dovutamente corroborata, contribuirà ad una migliore conoscenza del collegamento della dottrina palamitica con la tradizione teologica precedente.

Michele Trizio, *Alcune osservazioni sulla ricezione bizantina del* De Trinitate *di Agostino* (pp. 143-168). Tracce della traduzione planudea del *De Trinitate* sono presenti in testi teologici tardo-bizantini. Che le citazioni agostiniane presenti nei *Capita CL* di Gregorio Palamas siano riconducibili alla traduzione planudea è stato rilevato "simultaneamente da Demetracopoulos e Flogaus" (p. 150 e 161) (a parer mio, il primato della scoperta spetta più propriamente a R. Flogaus). Nello Ps.-Herennius (del sec. XIV?) si fa "un utilizzo piuttosto disinvolto di alcuni estratti della versione planudea del *De Trinitate*". Il rinvio di Barlaam Calabro ad Agostino sembrerebbe conformato su di un passo di Teodoro II Ducas Lascaris (ipotesi, questa, che a me sembra piuttosto forzata). Nella *Refutatio Magna* di Gregorio Acindino abbiamo un primo caso di utilizzo coerente e diretto del *De Trinitate* nella traduzione planudea. Di contro, non tutti i passi dei *Capita CL* di Palamas riconosciuti come riconducibili ad Agostino sono effettivamente tali: alcuni di essi si possono rapportare a fonti greche. Quindi: "L'assonanza che sembra emergere tra le citazioni certe o probabili del *De Trinitate* nella teologia tardo-bizantina e motivi o formule già disponibili nelle fonti greco-bizantine rende a volte arduo distinguere e individuare la specificità del contributo speculativo apportato da questa opera agostiniana «sc. *De Trinitate*»" (p. 167).

M.-H. Congourdeau, *Nikolas Kabasilas et la théologie latine* (pp. 169-179). Prima di cercare nelle pagine di Nicola Cabasilas tracce d'influenza della teologia latina, bisogna preliminarmente stabilire quali opere latine il mistico bizantino poteva effettivamente conoscere. Vengono quindi esaminati i rapporti intercorsi tra Nilo Cabasilas e i suoi due allievi Nicola Cabasilas e Demetrio Cidone, nonché quelli intercorsi tra i due allievi e amici. Si rileva che nella *Spiegazione della liturgia* di Nicola, la cui esposizione della materia è impostata su modello latino (domande-risposte), si riconoscono disquisizioni su problematiche non strettamente attinenti alla mentalità bizantina, quali la validità o meno di una liturgia celebrata da un sacerdote indegno (cfr. *Somma Theol., Pars III*, q. 64) e l'accostamento della *epiklesis* della liturgia bizantina alla preghiera *Supplices te rogamus* della messa latina. Trattasi di conseguenze delle discussioni che Nicola Cabasilas ha potuto avere con esponenti latini dimoranti a Bisanzio (i Domenicani di Pera?). Contrariamente a Demetrio, la conoscenza della teologia latina non indusse Nicola ad allontarsi dalla Chiesa greca: piuttosto, egli se ne servì per operare una sintesi personale sostanzialmente bizantina. Sui rapporti di Nilo

con la teologia latina (pp. 170-172), ritengo indispensabile il rinvio allo studio di G. Schirò, *Il paradosso di Nilo Cabasila* ("Riv. di Studi bizant. e neoell." IX [Silloge Bizantina in onore di S. G. Mercati], Roma 1957, pp. 362-388); sull'*Apologia* che Demetrio scrisse in replica al trattato di Nilo mi permetto di segnalare il mio *Tomismo e antitomismo a Bisanzio (con una nota sulla* Defensio S. Thomae adversus Nilum Cabasilam *di Demetrio Cidone)*, in *Tommaso d'Aquino († 1274) e il mondo bizantino*, a cura di A. Molle, Venafro 2004, specialm. pp. 60-72.

Marie-Hélène Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios et la question de l'addition au symbole* (pp. 181-192). Nelle sue opere *pro unione* Scolario ritiene che il *Filioque* non costituisca di per sé un motivo di scisma; che se la veridicità dogmatica del *Filioque* venisse accertata, la sua addizione al *Credo* non contrasterebbe con il divieto del Concilio di Efeso (per il quale nulla si può togliere o aggiungere al Simbolo della fede); e che il Concilio di Ferrara-Firenze ha l'autorità di pronunciarsi al riguardo disponendo l'ammissione del *Filioque* anche dai Greci. Nelle sue opere antiunionistiche Scolario si pronuncia in maniera diametralmente opposta riguardo a tutti e tre i punti su menzionati. Ciò avviene perché, mentre negli anni giovanili Scolario parla a titolo personale e propone un pensiero autonomo, successivamente egli s'inserisce nella teologia greca, difendendone la tradizione.

Chiudono il volume l'Indice dei manoscritti citati, l'indice dei nomi dei personaggi storici (uniformati alla lingua inglese), l'indice degli autori moderni e l'indice generale.

A. Fyrigos

SCARCIA AMORETTI, Biancamaria, *Il Corano.* Una lettura. Bibliografia orientativa e indice tematico a c. di G. Tecchiato [Frecce, 82], Carocci Editore, Roma 2009, pp. 284, € 21,50.

L'Autrice, professore ordinario di islamistica presso la Sapienza di Roma, propone al Lettore di rendersi familiare il Corano, "testo complesso, che si presenta ostico nell'attuale clima culturale d'occidente, caratterizzato da una preconcetta demonizzazione dell'Islam e dei musulmani" (p. 10). Soltanto una minoranza di musulmani si interroga sul senso da attribuire all'intervento umano nel testo sacro, al di là della fissazione scritta. Ma questa affermazione è contestata da correnti fondamentaliste, che godono in Occidente di sproporzionata visibilità (p. 11). Il fatto che i fondamentalisti contestino la legittimità di letture diverse dalle loro, vale a maggior ragione quando a proporle sia una persona non musulmana, come la Prof.ssa Scarcia. "È ovvio — riconosce lei stessa — che la mia lettura appaia obbiettivamente estranea a un musulmano. Tuttavia, la pluridecennale frequentazione di musulmani e la loro generosità nel lasciarmi intravedere il senso che attribuiscono al Corano, mi fa sperare che la mia lettura non appaia contraria a quella di un credente. Il mio vuole essere un tentativo di rendere accessibile il Corano, nella speranza che venga letto e parli al Lettore in lingua aggiornata e accessibile" (p. 14). E aggiunge: "mi considererei più che soddisfatta se questa lettura aiutasse qualcuno a scoprire nel Corano delle vie per capire l'umanità accomunata da qualche cosa al di là delle differenze anzi, grazie a quelle" (p. 14).

Il libro della Scarcia si articola in tre parti. La prima si apre con una *Presentazione* del libro e del suo perché, sottolineando, in un capitolo, l'attualità del Corano. La seconda parte del libro contiene 3 capitoli concernenti Dio Creatore, l'antropocentrismo coranico e il profetismo attraverso il quale Dio parla agli uomini.

La terza parte tratta, in tre capitoli, del potere, della comunità dei credenti e della condizione della donna islamica. Il settimo e ultimo capitolo si occupa del rapporto fra Islam e le altre due religioni monoteiste che lo hanno preceduto, cioè con il Giudaismo e con il Cristianesimo.

Questa lettura del Corano tiene conto del contesto culturale nel quale l'Islam vive la sua storia. La maggioranza dei musulmani riconosce il rapporto diretto della loro religione con il Corano, la Sunna e la vita del Profeta. Dio ha voluto che la sua parola si concreti in un Libro da leggere, recitare, ascoltare senza preclusione alcuna. Questa Lettura non si propone quale commento, ma come invito a leggere il Corano, in chiave religiosa e più precisamente teologica, l'unica con la quale i lettori possano reciprocamente confrontarsi. Faccio notare questa conclusione della Prof.sa Scarcia, per aver riscontrato come mantenga lungo tutto il percorso della sua lettura del Corano una rigorosa e ammirevole imparzialità *super partes* nei confronti del Libro sacro. E chiude il suo bel libro con la dichiarazione di un'opera recente su Averroè e l'averroismo: "Piuttosto che dimostrare quanto è stato realmente detto si dovrà comprendere cosa fosse possibile effettivamente dire".

V. Poggi, S.J.

SCOTTÀ, Antonio, *Papa Benedetto XV. La Chiesa, la grande guerra, la pace*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2009, pp. XVIII + 446, € 45,00.

Varie sono le opere e i saggi che Antonio Scottà ha redatto su Benedetto XV. Anche questa opera sullo stesso papa ha alle spalle una messe di documenti originali raccolti nell'Archivio segreto vaticano, nell'Archivio della Segreteria di stato, nell'Archivio degli affari esteri e straordinari e in altri numerosi archivi sia ecclesiatici che privati, come quello conservato a Viterbo dai della Chiesa o da altri archivi che sarebbe stato meglio elencare dandone le rispettive sigle. L'avere affrontato la storia su fonti di prima mano, spesso inedite, è grande pregio di questo libro. Pure iniziando con un "profilo biografico di Giacomo della Chiesa", continuando con "l'elezione a papa", gli "appunti per un ritratto privato", oltre a concludere con "l'inattesa morte", il taglio essenziale del libro è annunciato e mantenuto con il capitolo quarto, "la Chiesa e la guerra". Benedetto XV ha infatti iniziato il suo pontificato il 3 settembre 1914, quando la prima guerra mondiale era scoppiata da poco più di un mese, il 28 luglio 1914. Benedetto XV, di piccola statura e claudicante, ma gigante nella fede e nella moralità, denuncia

senza tentennamenti la guerra nella sua prima enciclica del primo novembre 1914, *Ad beatissimi apostolorum principis*. Giustamente Andrea Riccardi nella sua bella prefazione al libro, rettifica l'anacronosmo di chi afferma la *Pacem in terris*, di Giovanni XXIII, prima enciclica di un papa sulla pace. In realtà Benedetto XV condanna senza appello la guerra nell'enciclica diffusa a poco più di tre mesi dalla sua elezione. Ecco alcune delle sue parole. "Il tremendo fantasma della guerra domina dappertutto... Nessun limite alle rovine, nessuno alle stragi. Ogni giorno la terra ridonda di nuovo sangue e si ricopre di morti e di feriti... E intanto, mentre da una parte e dall'altra si combatte con eserciti sterminati, le nazioni, le famiglie, gli individui gemono nei dolori e nella miseria, funeste compagne della guerra". Subito incominciano le iniziative di pace di Benedetto. Propone almeno un giorno di tregua in occasione del Natale 1914. Ma confessa amaramente che tale iniziativa non ha successo. Implora che i prigionieri inabili a ulteriore servizio militare vengano scambiati reciprocamente e rinviati in patria. Il papa guarda con preoccupazione il movimento interventista che si sviluppa in Italia. Il ministro degli esteri Sydney Sonnino è arbitro della situazione con la sua denuncia del patto con gli imperi centrali. Il 24 maggio 1915 l'Italia dichiara guerra agli antichi alleati. Il giorno dopo, 25 maggio 1915, Benedetto ripete alcune tragiche affermazioni della sua prima enciclica. Il 28 luglio 1915 il papa invia un messaggio ai capi della nazioni belligeranti: "Scongiuriamo a porre termine a questa orrenda carneficina. Depongasi il mutuo proposito di distruzione. Riflettasi che le nazioni non muoiono". Dopo l'occupazione tedesca del Belgio, il cardinale Mercier chiede di rientrare tra il suo popolo. I tedeschi occupanti si oppongono. Allora il papa manda un telegramma al ministro degli esteri tedesco; "O si permette a Mercier di rientrare, o il papa renderà pubblica la lettera nella quale l'imperatore Guglielmo ha assunto l'impegno di permettere il suo rientro". Il papa protesta vigorosamente e ripetutamente contro i bombardamenti delle citta aperte. Un opera impegnativa e vasta viene lanciata dal papa a favore dei prigionieri. Nell'archivio Vaticano si conservano 700.000 richieste di informazioni; 40.000 risposte, 500.000 comunicazioni ai famigliari (p. 99). Il papa chiede che i prigionieri impiegati in lavoro forzato abbiano un riposo festivo. Raccomanda le segnalazioni che riguardano i dispersi, spesso numerosi. Propone la liberazione di prigionieri civili, fanciulli, donne e anziani (p. 102). Si interessa della ospedalizzazione in Paesi neutrali di prigionieri feriti o infermi (p. 105). Anche per i prigionieri austro-tedeschi, ottomani e russo-montenegrini, non accolti in Svizzera, c'è una speciale sollecitudine da parte della S. Sede. Per avere un idea della vastità dell'operazione umanitaria, i civili e militari francesi e tedeschi ospitati in Svizzera nell'annno 1917 sono 28.839. Monsignor Marchetti Selvaggiani, designato dal papa per coordinare l'opera a favore dei prigionieri, definisce così il pontefice: "Il Santo Padre non vive che per un'idea ed è quella della pace" (p. 123). Sonnino nel suo diario scrive, "Il papa si occupa dei prigionieri di guerra per stabilire i presupposti per intervenire al Congresso della pace". Infatti Sonnino nel Patto di Londra del 26 aprile 1915 inserisce l'art. 15 per escludere tassativamente il papa o suoi delegati dalle trattative di pace" (p. 124). L'opera umanitaria del papa in nome della pace è spesso contrastata e male

compresa. Perfino i suoi diretti collaboratori gli fanno difficoltà. Il Monti, del ministero del culto, amico di gioventù di Giacomo della Chiesa conduce in porto la conciliazione ante litteram, ma non vorrebbe rendersi odioso ai colleghi del ministero a causa della protesta del papa contro il sequestro di Palazzo Venezia, sede dell'ambasciatore di Vienna presso il pontefice. Gasparri, segretario di stato, firma la protesta per il sequestro, *obtorto collo*. Ma parte per Ussita, suo luogo nativo, irreperibile due settimane". Anche la vicenda del sacerdote tedesco Rudolf Gerlach, cameriere segreto partecipante della Famiglia pontificia, amareggia il papa. Il reverendo, che sovvenziona un giornale pacifista, viene per questo processato dalla giustizia militare italiana per spionaggio e tradimento. Benedetto sa bene che l'accusa vuole colpire il papa, come antitaliano, perché pacifista lui stesso. Scrive una lettera a Gerlach, lo ringrazia del lavoro in Curia e gli suggerisce paternamente il ritorno in patria finché non cessi la tempesta (p. 141). Perfino il disastro di Caporetto è attribuito al papa. Scottà, che ha pubblicato il carteggio col papa di vescovi veneti dei territori occupati, sa che la spedizione mira a punire l'Italia per il tradimento della sua alleanza con gli imperi centrali e, citando documenti afferma che Caporetto non ci sarebbe stata se l'Intesa avesse risposto a chi chiedeva una pace separata. Comunque, dopo le giornate entusiastiche del maggio 1915 e le cosidette cinque spallate sull'Isonzo che non raggiungono neppure Gorizia, incomincia il 15 maggio 1916 la dura lezione all'ex-alleato fedifrago. Dopo giorni di pesanti cannoneggiamenti e uso micidiale di gas asfissianti, arriva sulle trincee italiane a tappe forzate il corpo speciale del capitano Erwin Rommel. I suoi soldati calzano scarponi avvolti nella paglia per non farsi sentire e piombare di sorpresa. La valanga di assalitori si insinua nello sbarramento italiano e arriva a valle provocando una rotta disordinata. Il 21 novembre 1916 muore l'imperatore Francesco Giuseppe. Di nuovo si delineano inutilmente prospettive di pace separata. All'inizio del 1917 si tiene a Roma un incontro dei ministri degli esteri dell'Intesa (p. 181). Gli Stati Uniti entrano in guerra (p. 183). Il papa non può, non vuole tacere. "Vogliono condannarmi al silenzio. Guai se il vicario di Cristo fosse muto nella tempesta. Nessuno potrà impedire al papa di gridare ai propri figli, pace, pace, pace"! (p. 208).Il papa concreta il suo ripetuto grido di pace nella *Nota pontificia ai Capi dei popoli belligeranti* del 1° agosto 1917. Gasparri la riassume in un messaggio al nunzio Pacelli: La forza morale del diritto è prioritaria rispetto alla forza delle armi. Ci vuole un condono reciproco dei danni e delle spese di guerra. Bisogna risolvere le questioni territoriali fra Italia e Austria; fra Germania e Francia; fra Armenia, Stati Balcanici, Polonia. In questo riassunto della Nota non c'è la famosa frase di Benedetto, "la guerra è una inutile strage". Ma Scottà trova una bozza nella quale figura anche l'"inutile strage". Vari principi di questa nota si ritrovano nei 14 punti di Wilson che suddividono specificatamente il testo di Benedetto. Una divergenza si manifesterà semmai con il patto di Corfù che toglie all'Italia Fiume. In seguito Benedetto scriverà ecumenicamente a Wilson, facendo leva sulle sue sincere convinzioni cristiane,"Scongiuriamo il Presidente degli Stati Uniti per il sangue prezioso di Gesù Cristo Redentore del mondo, di prendere in benevola considerazione la domanda di armistizio e di trattative di pace che vi è stata

rivolta" (p. 301). Scottà ha pure il merito di riportare con la dovuta fedeltà storica la visita privata di Wilson al papa il 4 gennaio 1919 (pp. 327-333). Benedetto avrebbe voluto usufruire della Conferenza della pace per mettere sul tappeto la "questione romana". Mons Cerreti tratta con Vittorio Emanuele Orlando e riferisce in cifrato a Gasparri che, secondo Orlando, Sonnino e Bissolati sarebbero del tutto contrari. Più tardi Orlando rivendicherà in *Miei rapporti di governo con la Santa Sede*, il merito di aver accettato il progetto del Trattato lateranense presentatogli dalla S. Sede. Scottà lo pubblica per intero (pp. 344-346). È *La Conciliazione ufficiosa* cui Scottà ha aggiunto il sottotitolo, *Diario del barone Carlo Monti incaricato d'affari del governo italiano presso la Santa Sede*. Benedetto XV, lasciando all'inizio del 1922 questo mondo insanguinato, oltre a non cessare di condannare la guerra ha anche aperto una strada di pace tra Chiesa e governo d'Italia. Questo libro apporta un serio contributo storico alla figura di Benedetto XV papa della pace.

V. Poggi, S.J.

SHURGAIA, Gaga (a cura di), *Biobibliografia di Elene Met'reveli (1917-2003)* [Eurasiatica 80. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici], Università Ca' Foscari – Venezia, Edizioni Studium, Roma 2009, pp. 338.

Pour ceux qui s'intéressent à la littérature géorgienne en particulier ou aux chrétientés du Caucase en général, le nom d'Elene Met'reveli est familier, tant sont nombreuses et importantes ses publications. Elle a collaboré puis dirigé, de 1958 à 1988, l'Institut des Manuscrits K. Kekelidze de Tbilisi et sa contribution aux études kartvélologiques, surtout par la publication de catalogues de manuscrits, est de première grandeur. C'est donc une excellente initiative que de mettre à disposition du public occidental, en langue italienne et avec des sections en anglais, un travail bibliographique paru en géorgien lors des festivités organisées par le Centre National des Manuscrits de Tbilisi en décembre 2007. L'A. avait déjà donné aux *Miscellanea Metreveli* que les *Studi sull'Oriente Cristiano* lui avaient offerts en hommage un premier essai de bibliographie, largement revu et complété dans cette nouvelle version (*SOC* 4 [2000] 7-58).

Après un mot de présentation en géorgien, italien et anglais, signé par R. Gvaramia, V. Silogava et M. Asatiani (p. 8-9) et la table des matières, la première section de l'ouvrage, toujours trilingue, est constituée d'un avant-propos (p. 13-29), d'une chronologie (p. 31-44), puis d'un "Profilo biografico e professionale" qui illustre tous les aspects de l'œuvre et de la personalité de la grande savante géorgienne (p. 45-108). Elene Met'reveli ne fut pas seulement un modèle d'acribie scientifique et d'honnêteté intellectuelle, mais aussi une pédagogue qui se distinguait par son grand humanisme. L'A., qui l'a connue personnellement, sait communiquer au lecteur toute son admiration et dans la bibliographie, on trouvera les témoignages émouvants de ses élèves et amis après sa mort (p. 297-301). Sur son engagement politique et les concessions qu'elle dût probablement faire au régime soviétique, l'A. reste très discret, mais on comprend sa retenue. Huit

planches hors-texte contiennent des photographies et des reproductions de documents, avec un beau portrait et le souvenir des fréquents contacts qui la liaient aux savants occidentaux: on voit ainsi Elene Met'reveli en compagnie du P. Charles Mercier, de Julius Assfalg et de Gérard Garitte, pour ne citer que les disparus. Mieux que tout autre, elle a su ouvrir le monde scientifique géorgien à celui de l'Occident, en particulier à travers sa collaboration au Corpus Nazianzenum, préparé par le Centre d'études sur Grégoire de Nazianze à Louvain-la-Neuve. Plusieurs fois honorée dans son pays et à Moscou, elle reçut le doctorat honoris causa en théologie de l'Université de Tubingue en 1984.

La section purement bibliographique est divisée en trois parties, la première consacrée aux publications d'Elene Met'reveli, de 1947 à 2007 (p. 109-207), qui va du n° 1 au n° 132, la deuxième aux descriptions de manuscrits et éditions de texte, souvent en collaboration avec d'autres savants, de 1950 à 2007 (n° 133-172, p. 209-238) et la troisième aux travaux dont elle a été l'éditrice responsable, de 1964 à l'an 2000 (n° 173-222, p. 239-269). La quatrième section donne une liste de travaux inédits, de la thèse doctorale de 1946 sur les relations littéraires entre Niẓāmi et Rustaveli jusqu'à des articles non datés (n° 173-223, p. 271-278). En supplément, l'A. a eu la bonne idée de rassembler les titres des thèses dirigées par E. Met'reveli, de 1966 à 2006 (n° 242-254, p. 279-282), puis des écrits qui se rapportent à sa carrière: nominations à diverses académies, titres conférés, hommages rendus à l'occasion de ses anniversaires, nécrologies, de 1970 à 2008 (n° 255-306, p. 283-305). Quelques abréviations (p. 307-308) et deux index qui renvoient aux numéros d'ordre, celui des publications (p. 309-322) et celui des noms propres, en géorgien d'abord (p. 323-330), puis en italien (p. 331-338), achèvent le volume.

La bibliographie est donc particulièrement articulée et l'A. a bien eu raison de numéroter chacune des entrées. Malheureusement, il n'a pas utilisé les numéros pour le renvoi aux œuvres qu'il cite, ni dans son esquisse biographique et professionnelle, ni dans les notices. Certes, il relève que les indications bibliographiques sont "facilmente reperibili nell'indice alfabetico delle pubblicazioni della studiosa" (p. 21), mais comme cet index suit l'ordre des lettres géorgiennes pour les titres enregistrés, l'opération n'est guère aisée pour celui qui ne connaît pas ou pas suffisamment cette langue. Le n° 132, par exemple, se retrouve souvent cité, puisqu'il s'agit d'un ouvrage qui réunit de nombreux articles d'Elene Met'reveli, mais l'indication [*Ricerche filologico-storiche*] n'aide pas à le découvrir dans l'index des publications, où il se cache p. 316 sous ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი. De même, l'index des noms propres ne comprend pas les noms de lieux; un index thématique, surtout pour la liturgie et les manuscrits, aurait été fort utile.

Si l'on regrette ces petits défauts, c'est que l'A. ne se contente pas de donner une bibliographie de la philologue géorgienne, mais il résume souvent le contenu des œuvres et mentionne les comptes rendus ou les réactions suscitées par ses prises de position. Le volume devient ainsi un précieux complément aux manuels dont nous disposons en langues occidentales sur la littérature géorgienne, tant profane que religieuse. Elene Met'reveli, dans sa longue carrière, a

traité de nombreuses questions qui balaient les grands moments de la culture littéraire géorgienne. Pour ceux qui s'intéressent à la liturgie, ses travaux et son édition du *iadgari*, l'Hymnaire géorgien traduit du grec pour la première fois à la laure de Saint-Sabas, dont l'étude est si précieuse pour connaître l'antique tradition de Jérusalem, sont des pierres miliaires. Sur les monastères de la Montagne Noire près d'Antioche et surtout, bien évidemment, sur l'Iviron du Mont Athos, Elene Met'reveli a écrit plusieurs articles importants, certains même en français, comme la contribution "Note sur le *Synodikon* d'Iviron" parue dans le n° 163 de la bibliographie, les *Actes d'Iviron II*, p. 12-17, non spécifiée par l'A. Elle n'a pas négligé la littérature profane, classique — comme ses études sur Šota Rustaveli, le fameux poète du *Chevalier à la peau de tigre* — ou plus récente, en particulier Sulxan-Saba Orbeliani et son adaptation de Kalila et Dimna. L'introduction au volume décrit d'ailleurs fort bien les intérêts multiples d'E. Met'reveli et sa contribution exemplaire à la culture de son pays. Après un Nicolas Marr, plusieurs fois cité dans la bibliographie, ou un Kalistrat Salia, elle restera comme une des figures qui auront le plus servi la culture géorgienne à l'étranger, en particulier ouest-européen.

Curieusement, depuis la chute du communisme et l'alignement de la Géorgie sur l'Occident, les études sur la langue et la civilisation de cette région du Caucase souffrent d'un certain désintérêt de la part de ceux-là mêmes qui entendent la soustraire aux influences du grand voisin russe. Le travail de l'A., modeste par son thème mais très fouillé et animé d'une vraie passion, ouvre de nombreuses perspectives. Il devrait inviter beaucoup à se pencher sur ce monde pas si éloigné de nous, qui partage la même foi chrétienne et nous a livré des chefs d'œuvre littéraires et artistiques tout imprégnés de cette foi. Par rapport à Byzance, les Géorgiens pouvaient même exprimer une solidarité particulière envers les Latins, comme nous le révèle une anecdote de la *Vie de Jean l'Ibère*, quand les Géorgiens accueillent en leur couvent du Mont Athos le fondateur du monastère des Amalfitains avec ces mots, dans la traduction du P. Peeters: "Et nos peregrini sumus et tu peregrinus es" (*AnBoll* 36-37 [1917-1919] 37, l. 8-9). Puissions-nous ne pas négliger tout cet héritage commun!

Ph. Luisier, S.J.

ŠPIDLÍK, Card. Tomáš - Marko I. RUPNIK, *Una conoscenza integrale. La via del simbolo*, Lipa, Roma 2010, pp. 270.

Il primo studio, del cardinale Tomáš Špidlík, è "La teologia simbolica come giustificazione dell'arte" (15-191). L'arte, secondo gli antichi, distingue l'uomo dalla natura (17). D'altro canto la teologia simbolica offre la possibilità di riconciliare diversi aspetti (22). Come dice Dostoevskij (*L'idiota*, III, cap. 5)m la bellezza salverà il mondo (24). Già il bambino appena nato sa distinguere se stesso dal resto della realtà, ma la conoscenza resta un mistero (26). Š. distingue tre gradi di conoscenza: dei sensi, razionale, e morale-religiosa (27). Ognuno deve armonizzare i tre gradi secondo i richiami della propria personalità, chi più por-

tato al visivo come i greci, o all'uditivo come gli ebrei (28). Nella ricerca della verità, ammonisce Florenskij, la verità è una Persona che supera qualsiasi principio astratto (38). Pensatori che ascoltano il polso della realtà ricorrono a mezzi non razionalisti, come le parabole, per trasmettere la verità (43). Davanti alla libertà che Cristo concede l'Inquisitore non sa come rispondere e lo mette alla porta (46). Anche se la Bibbia appena usa "simbolo" mentre adopera spesso "segno", il linguaggio simbolico è connaturale alla mentalità semitica e fondamentale per la Scrittura (63). Sul piano teologico l'intelligenza della fede (*intellectus fidei*) è simbolica sia in Oriente che in Occidente (63); Š. menziona Tommaso, ma avrebbe potuto menzionare Newman e la tradizione occidentale cattolica nel suo insieme, che parla di analogia. L'Oriente cristiano accentua questo discorso in una visione trasformante, dell'uomo e del cosmo, che divengono trasparenti rispetto a Dio (71). "[L']essenza dei fatti è di essere 'parole', una volta cambiato il senso cambia il fatto stesso ... " (73). Così il male che abbiamo fatto cambia per mezzo della penitenza, perché in quel caso trasmette un messaggio diverso (73-4). Il peccato conduce a Dio se uno si pente, dice lo starets Macario di Optina (74). Il primo ad usare il termine "teologia" è Platone, che la considera pertanto propria dei poeti (84). In vista della critica che Platone fa ai poeti, questo discorso intacca la questione dei pericoli della teologia simbolica (88). Infatti, gli iconologi russi come L. Uspenskij e G. Florenskij non hanno esitato ad essere critici della produzione artistica occidentale, considerata serva delle plausibilità superficiali piuttosto che del paradosso che va nel profondo. In questo contesto si può capire il significato di "la bellezza salverà il mondo" — non quella che piace nell'immediato ma quella che punta su valori duraturi (95); la contemplazione delle cose celesti ci purifica (82). L'uomo è interessato in sé, anche per uscire della gabbia dell'egoismo. "L'unico scopo, l'unico oggetto di ogni arte è l'Uomo; non l'utilità dell'uomo, ma il suo mistero" (101), afferma Vjačeslav Ivanov.

Š. tratta poi della bellezza cristologica. Inizia con la definizione che Solov'ëv dà del bello: ciò che in sé fa vedere un principio superiore a sé (102). La bellezza di Cristo consiste in questo che, avendo svuotato se stesso nella kenosi in una maniera tipica della figliolanza divina, recupera la gloria divina ascendendo al cielo (105). La kenosi esprime l'amore che Dio ci porta nel Figlio: "cessa di essere Dio", per elevare noi al suo rango (106). In effetti, mentre il Dio di Aristotele ama solo se stesso con un amore che si chiama per l'appunto *eros*, il Dio dei cristiani ama tutti senza avere bisogno di loro con un amore che si chiama, al contrario, *agape* (118). Š. conclude che la persona umana è agapica e erotica, dà e riceve — agapica, quindi kenotica (119), come si vede nel progetto agapico del matrimonio (120). Da qui si può apprezzare il detto del Nisseno che la virginità trionfa sulla morte (120). Per Crisostomo, il matrimonio fu creato nel paradiso. Commenta Š., appoggiandosi su Solov'ëv, *Il significato dell'amore*: nel matrimonio, le relazioni erotiche divengono agapiche (121).

Š. poi parla di "Cristo — Parola del Padre" (129). Prendendo spunto dal mistero della parola, Š. illustra l'infallibilità delle parole ecclesiali, da una parte, attraverso le parole sacramentali dell'eucaristia e dell'assoluzione, dall'altra, at-

traverso la cardiognosi del padre spirituale che consente di penetrare nella notte oscura del cuore umano (132). Il dogma diviene così dossologia: si vede che la preghiera detta legge al dogma (134). Il dogma si capisce attraverso un altro parallelo: se l'iconografo svolge una funzione sacra, è riconosciuto nel momento stesso che la pittura è paragonata alla S. Scrittura (137). Dove non c'è iconostasi come nel rito armeno, si insiste sulla simbologia dei movimenti dei numerosi ministri in splendide vesti (147). Š. nota tre simboli del mondo glorificato, verso l'eternità: la lunga età dei patriarchi, Giosuè che ferma il sole, e Elia portato in cielo da un carro di fuoco (166-167). Le antinomie che tormentano la nostra mente ricevono la loro soluzione in Cristo (170). Qui Š. avrebbe potuto ricorrere al pensiero di Massimo il Confessore, che vede nella vita di Cristo la riconciliazione tra uomo e donna, paradiso e mondo inabitato, cielo e terra, intelligibile e sensibile, Dio e creazione. Il carattere antinomico del mondo è riconosciuto da poeti come Goethe: *"Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis"* (173) e dai contemplativi, che sentono il bisogno di trasformare il cosmo (178). Utile ripercorrere qui le quattro tappe dell'evoluzione del mondo secondo Solov'ëv: "dalla prima creazione alla prima cellula viva sulla terra; dalla prima vita all'*homo sapiens*; dal primo uomo fino all'Uomo-Dio; dal Cristo storico fino al Cristo universale" (cf. 1 Cor 15,28); da qui l'impegno di cristificare il mondo, ravvivandolo (179). Sia Teilhard de Chardin che Solov'ëv presentano l'universo trasfigurato alla luce di Cristo. Per Teilhard de Chardin, le due feste più importanti sono la Trasfigurazione e l'Ascensione — Cristo glorificato dal mondo che l'aveva crocefisso (189-190).

Nel secondo studio, l'A., Marko Rupnik, "Il simbolo dà accesso al mistero del mondo" (193-270), prende lo spunto dal mistero che non è limite alla mente ma una qualità del mondo. Constata il problema che la visione unitaria del mondo occidentale si è in qualche maniera sfaldata (195). Lungi dall'abolire la sacralità del mondo la rivelazione cristiana la trasfigura, sicché si può dire che l'ebraismo e il paganesimo hanno preparato la venuta del cristianesimo (195-196). Con riferimento a Andrej Tarkovsky si fa sempre più strada dal rinascimento in poi la separazione tra idea e realtà materiale (196-197). Riflesso di questa separazione è la crisi della bellezza, perché secondo R., la terra offre sempre meno occasioni di stupore e sprofonda nella banalità (201). Qui ricorre la definizione che Solov'ëv dà della bellezza: "una trasfigurazione della materia attraverso l'incarnazione, in essa, di un principio diverso, trans-materiale" (201). Neanche la Chiesa è immune da questo pericolo, sia perché il pendolo si è spostato verso la prassi (203), sia perché la stessa prassi sacramentale è abbandonata alla devozione privata e individuale (203-204). Questo individualismo esagerato è all'origine delle difficoltà della fede in quasi tutte le nazioni (204). Al contrario, quando la comunione si realizza, vuol dire che si è passati dall'ascolto alla visione (209). Ma per arrivare a questo punto si deve andare al di là della scorza dei fenomeni e scavare in profondità (216). La parola purificata illumina gli uomini con la sapienza divina e supera nella comunione il muro di separazione (208). L'amore allora prende in prestito gli stessi attributi delle cose per esprimersi, la cui buona notizia è l'incarnazione del Figlio di Dio (212). R. illustra il simbolo inteso in questo

modo per mezzo della Sacristia maggiore della Cattedrale di Madrid, l'Almudena (221), i cui mosaici sono stati eseguiti da lui. Rappresenta la creazione del mondo con i "quattro" elementi: l'acqua del battesimo, il pane eucaristico, il vero Adamo, Cristo risorto e il mondo nuovo della risurrezione (221). La sapienza con cui tutto è stato creato è la visione del mondo in Dio, un mondo creato dalle mani del Padre, mentre il Figlio e lo Spirito trovano espressione nella vita attuale nella Chiesa (222). L'unità tra Dio e uomo in Gesù Cristo (234) nell'eucaristia, rivela l'unità tra Dio e mondo (247), unità nel simbolo (251). L'apporto dell'arte è decisivo e consiste nel fatto che essendo l'arte una realtà assunta decisivamente dalla Chiesa (253) essa fruttifica la conoscenza sapienziale, partecipazione nell'"intelligenza" infinita di Dio, a disposizione della vita terrestre (260). D'altronde R. capisce la creatività come vocazione di tutti — "organizzare la vita da fare trasparire sempre più esplicitamente il suo vero senso che è Cristo" (266); quindi, una specie di chiamata universale alla creatività. Finisce con una riflessione sulla propria creatività (269-270).

I due autori hanno collaborato insieme sia nel campo dell'arte sia in quello della spiritualità. Essendo questa l'ultima opera del compianto cardinale, è da aspettarsi che rappresenti in un certo senso il suo testamento. Accomunati, i due autori dànno un insegnamento sull'arte che merita riflessione.

E. G. Farrugia, S.J.

SZEWCZYK, Przemysław Marek, *Człowieczeństwo Logosu według Atanazego Wielkiego* ["Myśl Teologiczna" 65], Wyd. WAM, Kraków 2010, pp. 260, PLN 39.00.

Nella casa editrice polacca WAM dei gesuiti di Cracovia, nella collana *Myśl Teologiczna* [it.: *Pensiero Teologico*], è uscito un libro, il cui titolo si può tradurre in italiano *Umanità del Logos secondo Atanasio il Grande*. Il volume contiene una tesi di dottorato difesa presso l'Università Cattolica di Lublino nel giugno 2009.

Negli studi patristici dedicati alla cristologia di Atanasio gli ultimi decenni, era espresso a volte un dubbio sull'ortodossia del patriarca alessandrino per quanto riguarda il suo insegnamento sull'umanità del Logos nella incarnazione. In modo speciale era messa in discussione la presenza dell'anima umana nel Cristo, sulla quale — secondo alcuni studiosi — sant'Atanasio sembra dubitare in modo eterodosso.

Secondo l'Autore "il fatto che dopo 150 anni dal presentarsi il problema della presenza dell'anima umana del Cristo nella cristologia di Atanasio quell'argomento rimanga in discussione, da una parte spinge a esaminarlo [...], dall'altra richiede una ricerca più profonda e un nuovo modo di affrontarlo" (p. 10). Perciò "lo scopo principale dello studio non è tanto una chiarificazione definitiva della posizione d'Atanasio sulla esistenza o non esistenza dell'anima umana in Cristo; ma è piuttosto una presentazione delle sue idee sulla umanità del Logos (cioè umanità di Cristo) nella sua integralità" (ibid.).

Nell'introduzione del libro Szewczyk presenta in modo sintetico l'andamento della discussione, che è stata iniziata da F.C. Baur con il suo studio *Die christli-*

che Lehre von der Dreieinigleit und Menschwerdung Gottes (Tübingen 1841). In quello il teologo di Tubinga ha suggerito la negazione dell'anima umana in Cristo nell'insegnamento d'Atanasio (cfr. *ibid.* p. 570). Lo sviluppo della discussione nel ventesimo secolo era descritto ampiamente da N.K.K. Ng nell'articolo *The soul of Christ in Athanasius. A review of modern discussion*, "Coptic Church Review" 22 (2001), 23-31. A favore della piena ortodossia della cristologia di Atanasio sono tra gli altri G. Voisin, I. Ortiz de Urbina e P. Galtier; invece secondo G.C. Stead, A. Louth e R.P.C. Hanson il vescovo di Alessandria in qualche modo nega l'integralità dell'umanità in Cristo. Una voce importante era quella di A. Grillmeier, per il quale la cristologia di Atanasio s'inquadra perfettamente nel modello alessandrino del Logos-sarx, perciò in Gesù Cristo non c'è altro che il Logos divino, che è la potenza creatrice e vivificante, e il corpo umano, anche se il vescovo di Alessandria non avrebbe negato direttamente la presenza dell'anima umana nel Salvatore (pp. 7-14).

L'autore spiega poi le ragioni per cui un nuovo studio sulla cristologia atanasiana non può limitarsi alla discussione accennata senza prendere in considerazione il contesto storico dello sviluppo dogmatico (p. 11). Perciò nel suo lavoro Szewczyk applica il metodo storico-comparativo per analizzare le formulazioni di Atanasio, inserendole nel loro contesto storico e dottrinale, allo scopo di conoscere meglio la situazione in confronto con le altre opinioni contemporanee (p. 13).

Nel primo capitolo Szewczyk descrive l'ambiente storico-dottrinale della polemica sulla posizione cristologica di Atanasio (pp. 15-59). Sono state evidenziate le idee principali filosofiche e teologiche dell'ambiente cristiano di Alessandria come pure nelle correnti eterodosse, alle quali sant'Atanasio si riferisce nei suoi scritti: l'influsso della filosofia medioplatonica e stoica; la cristologia di Clemente e di Origene, l'antropologia gnostica e quella di Paolo di Samosata. Sono state accennate pure le controversie legate con Sabellio, Ario e Apollinare. L'autore descrive poi in modo interessante la diffusione delle diverse idee filosofiche e dogmatiche negli ambienti monastici del IV secolo che grazie alla simpatie di Atanasio per il movimento monastico poteva avere un grande influsso sul suo insegnamento dogmatico (p. 53).

In seguito (nel cap. II) vengono presentati i fondamenti antropologici della cristologia di Atanasio. L'Autore descrive le sue idee riguardo agli elementi costitutivi della natura umana (corpo, anima). Analizza poi la situazione dell'uomo nella dinamica della salvezza descritta nel linguaggio biblico (creazione, corruzione, salvezza). Un'attenzione particolare è data al confronto tra l'antropologia filosofica, biblica e quella monastica (pp. 101-112). Un'analisi profonda dei suoi scritti permette all'Autore di concludere che il pensiero filosofico e il concetto dualistico, che nella persona umana distingue in modo chiaro corpo e anima, anche se presente nel pensiero antropologico di Atanasio, non determina la sua teologia. Atanasio non intende l'anima come un elemento divino rispetto al corpo come terreno. Per l'Alessandrino tutto consiste in una sola realtà, l'uomo non è divino per la sua natura, ma viene deificato dalla grazia, pur rimanendo sé stesso. È una prova che l'interpretazione dell'antropologia atanasiana basata solo su qualsiasi concetto filosofico rimane sconfitta (p. 102). Il patriarca vede l'uomo attraverso il prisma della dinamica salvifica rivelata dalla Scrittura e lo definisce mediante la relazione con il Logos creativo e salvifico. L'uomo è dunque corpo creato che, come tutti gli altri corpi, ha ricevuto la sua esistenza *grazie* (διά) al Logos. Nell'atto creativo Dio ha distinto l'uomo dalle altre creature, domandandogli anche l'esistenza *secondo* (κατὰ) il Logos, perciò l'uomo ha ricevuto esistenza vera e perpetua. Infine quando l'uomo perde la sua vita *secondo* il Logos a causa del peccato, viene condannato all'esistenza nel passato e nella morte, Dio lo crea di nuovo, immergendo il corpo umano, nell'atto d'incarnazione, *in* (ἐν) Logos.

Nei capitoli III e IV del suo libro Szewczyk tratta in modo successivo della dimensione attiva e di quella passiva dell'incarnazione del Logos, cioè nell'accettazione della natura umana da parte del Logos (pp. 113-170) e della forma che avrebbe ottenuto tale umanità ricevuta dal Logos divino nell'istante dell'incarnazione (pp. 171-238).

Questo significa per Atanasio che il Logos nato del Padre (pp. 115-122), già con la creazione entri in contatto con la creatura e rimanga presente in essa, in una relazione completamente nuova (pp. 122-131). Lo spazio di questa relazione è individuale in quanto il corpo umano "si è fatto corpo del Logos", perché il Logos lo riconosce come proprio, ma tale unificazione comporta che tutti i corpi, cioè l'intero mondo creato, siano riempiti dal Logos. Il maggiore beneficiario rimane la stessa natura umana, perché l'incarnazione significa salvezza, cioè nuova creazione (pp. 131-140). L'umanità del Logos per il vescovo di Alessandria non significa soltanto la natura umana di Gesù Cristo ma la nuova umanità, immortale e totalmente libera dalla corruzione, che con l'atto d'incarnazione del Logos è chiamata all'esistenza. La novità dell'umanità del Logos, cioè quella individuale di Gesù Cristo come quella della natura umana rinnovata, non da una nuova qualità di ciò che umano, ma segna un nuovo rapporto di Dio con la natura umana. Perciò l'umanità del Logos, nonostante la sua novità, rimane uguale all'umanità di tutti gli uomini (pp. 140-170). Secondo l'Autore l'idea atanasiana che "dopo aver ricevuto lo Spirito, non perdiamo la nostra propria essenza" (*De decretis* 14) non suppone che la natura umana ricevuta dal Logos possa perdere qualcosa della sua essenza (p. 162). L'umanità del Logos, cioè la natura umana individuale ricevuta dal Cristo per Atanasio è umanità autentica, come la nostra (p. 170).

L'analisi nel capitolo IV prova inoltre che il patriarca alessandrino riconosce nel corpo del Logos sia la vita psichica (segnata dalla presenza delle passioni, dei sentimenti e della volontà), sia gli atti spirituali (preghiera, essere riempiti di Spirito Santo). La vita terrena del Logos, segnata in momenti particolari come nella nascita dalla Vergine (pp. 173ss), nella crescita del Logos incarnato (pp. 180ss), nella vita spirituale (pp. 187ss), passione, morte e resurrezione (pp. 196ss), questi momenti rivelano in modo particolare l'umanità del Logos; altrettanto quando il Figlio di Dio scende dal cielo e accetta la forma del servo (cfr. Phil. 2, 7), e pur essendo continuamente legato al Padre si è fatto consustanziale con la nostra natura per rinnovarla (p. 240). L'incarnazione del Logos consiste

per Atanasio in un atto della salvezza *par excellence* e una nuova creazione della natura umana. Secondo Szewczyk occorre perciò riconoscere che l'espressione "corpo" del Logos significa per Atanasio lo stesso che "uomo" del Logos (pp. 233ss). In favore di quest'opinione vengono sottolineati due argomenti di carattere filologico: Atanasio preferisce usare la parola ἐνανθρώπησις piuttosto che ἐνσάρκωσις; i termini σάρξ e ἄνθρωπος sono per lui sinonimi.

Come già abbiamo accennato Szewczyk allude anche alla dibattuta questione dell'anima umana di Cristo (pp. 224-233). Secondo l'Autore il silenzio di Atanasio in tale questione non veniva direttamente dalla sua cristologia, ma dalla tradizione alessandrina, basata sullo schema Logos-sarx, sia dall'ascesi cristiana, dal monachesimo e dalla tradizione ascetica circa l'anima, immortalità ed elemento "divino" nell'uomo, collegata direttamente con la presenza di Dio mediante il suo Logos. Sant'Atanasio rifiuta la speculazione origeniana sulla preesistenza dell'anima di Cristo, ciò che allontanò ancora di più la questione dell'anima (p. 228). Eppure nel sinodo di Alessandria del 364, quando fu sollevato l'argomento della presenza dell'anima umana nel corpo del Logos incarnato, Atanasio stesso non aveva paura di confermarne l'esistenza. Secondo Szewczyk l'assenza dell'anima umana nella teologia del vescovo alessandrino non può essere trattata come presupposto del difetto di integralità umana del Logos incarnato, ma piuttosto l'espressione dello sforzo di parlare sull'umanità integrale senza un concetto dell'anima umana, legato per forza con le idee filosofiche di allora (p. 232).

Nella parte finale del suo libro Szewczyk accenna ancora una volta agli elementi principali della tesi (pp. 239-244). Indica pure i possibili campi delle nuove ricerche e le domande rimanenti come della relazione tra discussioni cristologiche del IV e V secolo con lo sviluppo dell'antropologia cristiana e dell'idea di Atanasio sull'umanità del Logos in rapporto alle idee diffuse nel movimento ascetico e monastico.

L'analisi di Szewczyk ha provato la convinzione di Atanasio che Gesù di Nazaret con tutta la sua umanità appartiene a Dio, più precisamente al Logos divino. Perciò Atanasio parla del corpo del Logos, come ovviamente incorporale; della passione del Logos e di tutto quello che è umano, anche se contro gli ariani lo stesso patriarca sostiene soprattutto la sua divinità. Per il vescovo di Alessandria l'incarnazione del Logos ha cambiato la natura umana come tale, perché l'umanità del Logos non è più "la nostra", ma "di Dio", essendo "l'umanità del Logos". In tale situazione la domanda sull'integralità della natura umana del Figlio di Dio, non può in ogni caso limitarsi alla questione dell'anima umana, elemento dell'antropologia costruita sulla base di un linguaggio filosofico che non esaurisce tutta la persona di Cristo. Secondo Atanasio, Cristo non è uomo perché simile a noi, ma proprio l'umanità di Cristo è misura della nostra umanità, cioè noi stessi siamo uomini in quanto simili al Logos Incarnato.

Tutti i frammenti greci citati nel testo sono tradotti in polacco dall'Autore. Il libro raccoglie un'ampia bibliografia di fonti atanasiane, patristiche e classiche, e di studi esaminati nella ricerca. Vi troviamo pure un indice biblico, un altro di citazioni atanasiane studiate nella tesi e dei termini greci. Senz'altro il libro di Szewczyk è un contributo interessante alla discussione. L'Autore annuncia pure

una prossima traduzione polacca di tutti i testi greci del patriarca alessandrino, mancante in molte lingue moderne, ciò che insieme col libro indica un progresso negli studi patristici avvenuto in Polonia negli ultimi decenni.

R. Zarzeczny, S.J.

TEDROS ABRAHA (ed. and trans.), *I* Gädl *di Abunä Täwäldä-Mädehn e di Abunä Vittore* [PO 51, fasc. 2, no. 227], Brepols, Turnhout 2009, introduction (pp. 85-103), bibliography (pp. 105-7), text on recto and Italian translation on verso (pp. 108-245), and indices (pp. 247-55).

In this volume Tedros Abraha has offered us two rare sources on the history of the Ethiopian Orthodox Church (and State). These are the hagiographical Acts of *Abunä* Täwäldä Mädḫən (not Mädehn or Mädəḫn), pp. 108-59, and that of *Abunä* Fiqəṭor (not Vittore), pp. 160-245, both teacher and disciples of the Monastery of Däbrä Maryam in Särawe. What adds importance to the rarity of these sources is the fact that they are preserved in a fifteenth-century manuscript. All three signs — the name of the reigning monarch, the hand of the copyist, and the archaic nature of the language — support Tedros Abraha's assessment of the date of the manuscript. The authors of these acts were contemporary to the events they recorded. At one point the author of *gädl* of *Abunä* Täwäldä Mädḫən says, "And I asked my father (Täwäldä Mädḫən) about what happened during his adolescent years ..." (p. 138). In fact, it looks like it is his disciple Fiqəṭor of the second *gädl* who wrote the first *gädl* (see, p. 148). The author of the second *gädl* regrets that the death of his teacher *Abunä* Fiqəṭor happened while he was at the court of Zär'a Ya'əqob, *wä-zä'ənbälä ə'tu aydə'uni kämä fäläsä əm-hagär bä-mot märir* "Before I came back, they informed me that he moved from (this) world through the bitter death." His regrets were so deep that he manifested them by beginning the writing of the *gädl* with it and the death of the saint, rather than following the tradition of beginning it with the saint's birth. All these increase immensely the value of the rare pieces of information preserved in the two *gädlat*.

The first *gädl* distinguishes itself from other *gädlat* in that it includes a copy of the order (*śər'at*) of the monastery as laid down by *Abunä* Ewoswṭatewos and *Abunä* Absadi, the founders of the house (pp. 150-8). The "Prologo Teologico," with which the second *gädl* opens (pp. 160-72), is a succinct précis of faith of the Ethiopian Orthodox Täwaḥədo Church. We are also grateful to this hagiographer for the additional information on their father *Abunä* Ewosṭatewos and their terlet (pp. 198-202).The command of the Gə'əz language and its literature of this author reminds one of that of *Abba* Giyorgis of Gasəčča. Like him, he enjoys writing in rhyming expressions; and like him, he derives new words, following the system of the language. For example, he produced *məlkənnawe* to parallel *həllawe* and *gəṣṣawe* he used to explain the theology of the unity and trinity of God (see p. 172, parag. 17). His description of his master and his monastery (pp. 176-8) is a work of art. He enjoys exploiting his high gift of poetry to conclude sections with rhyming verses.

Abunä Täwäldä Mädḫən and his disciple *Abunä* Fiqəṭor were among the first Ewosṭatewosites who, following *Abunä* Ewosṭatewos, were famed for championing the observance of Saturday as the Lord's day, as ordered in the Old Testament and upheld in the *Sinodos*. This Däbrä Maryam, in May Qʷərqʷər, could be called the mother monastery of Ewosṭatewosites, even though it later became subordinate to Däbrä Bizän when Däbrä Bizän gained prominence because of its two highly respected abbots, Yoḥannəs and Filəppos. Their leader *Abunä* Ewosṭatewos was the disciple of *Abunä* Dan'el, the founder of Däbrä Maryam, until he moved out to found his own community. When *Abunä* Ewosṭatewos left for Egypt and beyond, in search of support for his tenet, he entrusted his monastic community to his disciple *Abunä* Absadi. Täwäldä Mädḫən joined the community when this Absadi was the abbot. Absadi was succeeded by Zäkkaryas and Zäkkaryas by Romanos. The next two abbots were *Abunä* Täwäldä Mädḫən and his disciple *Abunä* Fiqəṭor.

My extended notes in the following few pages are, in addition to the established tradition, in accordance with the gracious request of Professor Tedros Abraha (T hereafter) that I add if there is anything to be added to his commendable effort.

The first striking point when reading these acts is how much in turmoil the Church was in that century. It seems all who needed authoritative ruling on their position had received Metropolitan Bärtälomewos when he came to Ethiopia in 1398/9 as a successor of Metropolitan Sälama (1344-1388). *Abba* Giyorgis of Gasəčča led a delegation to hear the new metropolitan's position on the burning issue of the unity and trinity of God; *Abba* Täwäldä Mädḫən and his disciples received him to solicit his support on their position of honoring Saturday as the Lord's day; *Abba* Əsṭifanos who launched a reformation movement in 1428 was also at his residence to secure a written certificate on the orthodoxy of his own faith.

In such cases, what mattered was, at least that time, not the views of the head of the Church but those of the head of State and Church, or the monarch. All the three major sources, the Acts of *Abba* Absadi, the *Mäṣḥafä Bərhan* or "Book of Light" of *Aṣe* Zär'a Ya'əqob (1434-1436) and these two *gädlat*, agree how these monks were persecuted for maintaining what the authorities of the land of that time considered a Jewish law. The persecution they suffered was so severe that, for lack of meals, they were forced to eat inedible leaves and fruits of plants of the desert to which they had to flee (p. 114). What is more, just like the Əsṭifanosites after them, people were not greeting these Ewosṭatewosite "heretics" when they met them on the road. (This might be unclear for people who are not familiar with the tradition that people who meet on the road had to greet each other, whether or not they knew each other.) The persecutors justified the practice with the words of Our Lord, "Greet no one on the road" (Lk 10:4) and those of the Apostle John, "Do not receive into the houses or welcome anyone who comes to you and does not bring this teaching" (2 Jn: 10). *Aṣe* Zär'a Ya'əqob has written extensively on not associating with non believers or heretics.

The Ewosṭatewosites were not satisfied with the freedom *Aṣe* Dawit (1382-1411) gave them to live according to their belief. They formed an independent Church outside the jurisdiction of the country's metropolitan, refusing to be served by a priest who had not observed Saturday. At that time there were no such priests in the country as bishops (*eppis qopposat*), priests and deacons of the time were ordained by the metropolitans, Sälama (1344-1388) and Bärtälomewos, who adamantly refused to order the Church they headed to observe Saturday. *Aṣe* Zär'a Ya'əqob saw clearly that they were a force that threatened the unity of his Christian kingdom. What is more, he found it easier to force his two metropolitans, *Abba* Mika'el and *Abba* Gabrə'el, to accept the Ewosṭatewosites' tenet at the cost of the Alexandrian tradition, accusing their predecessors, *Abba* Sälama and *Abba* Bärtälomewos, of ignorance of the scriptures: "In the name of the Holy Trinity: From *Abba* Mika'el and *Abba* Gabrə'el, apostles of the churches in the land of holy Ethiopia, and envoys of the lord King Zär'a Ya'əqob, who is called Qʷäsṭänṭinos; may God prolong his days and subdue his enemies and adversaries under his feet. Amen. / Blessed children, priests, deacons, monks and the Christian people who are in the land of Ethiopia: May God's blessing be upon them together. Amen. / We hereby inform them that God has raised for us a horn of salvation and a scholar, the learned Zär'a Ya'əqob, treasure house of the Scriptures of the Old and New Testaments. He debated with us (in favor of) honoring Saturday and Sunday, bringing witnesses from the Torah and the *Synodicon*. We were defeated and have agreed with him about honoring both of them as the Apostles have ordered. The metropolitans who were before us, *Abba* Sälama and *Abba* Bärtälomewos, had been striving because of their lack of knowledge of the Scriptures. But now, honor both Saturday and Sunday and dedicate them to God."

This decision of the emperor was predictable from the state of the state and what happened at the encounter between him and the Ewosṭatewosite delegation, led by *Abba* Fiqəṭor: "When (the king) heard (that the monks have come), he was exceedingly pleased. He said, 'Present them to me.' When they were presented, they prostrated to the ground before him [*sägädu lottu*] ... The king also asked them, saying, 'What do you say about *däbrä ṣəyon* [i.e. the one-thousand-year reign of Christ and his saints]? Is it now or one that will yet come?' Saint Fiqəṭor replied, saying to him, 'We (maintain) as our fathers taught us, understanding the scriptures of the Prophets and the Apostles, that the thousand year reign is the hope of the saints that will take place at the end of the 7000th year (since creation), as God has promised in his scriptures'" (p. 208).

Unlike the Əsṭifanosites, they bowed for him and accepted the teaching of millenarian dogma. Therefore, respecting the tenet of these monks — observing Saturday as the Lord's day — was a justifiable small price to pay for their support at a time when he was at loggerheads with the stubborn Əsṭifanosites who adamantly rejected his positions on these issues.

Incidentally, the *gädl* of *Abba* Fiqəṭor records the most detailed report known to me so far on what happened at the assembly summoned by the king to argue the millenarian dogma (pp. 218-24). Several of the king's and the Əsṭifanosite sources mention the event, but not with a clear description as this *gädl*.

What is puzzling is the report of the suffering inflicted on these monks presumably by the order of King Dawit when they came to his palace accepting his invitation to rule on their tenet on the basis of the Eighty-One (Canonical) Scriptures, *nə'u-'a ḫabeyä wä-'əgäbbər läkəmu fətḥa bä-sämanya wä-'aḥadu mäṣaḥət* (p. 118, parag. 14).

The compromise arrived at, when they refused to abolish honoring Saturday, is equally puzzling: They said to them, *akbər sänbätä kəmmä* (not *kämä*) *krəstiyan* "Honor the Christian Sabbath (i.e. Sunday) **as well**" (p. 128, parag. 25). Has honoring Sunday as the Lord's day ever been an issue in Ethiopia? Were the Ewoṣṭatewosites not honoring Sunday? We know they never took a journey on Saturday. Did they do so on Sunday? When *Abba* Əsṭifanos lived in seclusion he came to church Saturdays, not Sundays, to take the Holy Mystery.

The incidental note on the manner of greeting is worth noting: *wä-iyyə'emməḫəwwomu bä-'əd* "They refused to greet them with the hand." (p. 114, line 2 from the bottom). This means greeting must have been done in the past by shaking hands. Today it is performed by bowing down or lowering the head. Perhaps this explains why the verb for "to greet" is "to hold hand" i.e. *näś'ä ədä*, in Gə'əz, and *əǧǧ näśśa*, in Amharic. The change of tradition must have taken place during the reign of *Aṣe* Zär'a Ya'əqob. At a certain time the king's soldiers demanded of the Əsṭifanosite monks, who refused to bow before anyone but the Father, the Son and the Holy Spirit, to prostrate to the ground when the king's name was mentioned, with the command, *nəśə'u ədä* "hold the hand." They replied, mockingly of course, "Where is it that we may hold it?" The following quotation informs the change of the tradition and the problem it caused: "Then one of the great Clergy of the Tabernacle spoke to King [Zär'a Ya'əqob], saying, 'But this man [*Abba* Əsṭifanos] whom you keep in shackles is of the Orthodox faith, his monasticism is perfect, and his whole deportment is righteous and beautiful. There are none like him in your kingdom except that he is at odds with you on a single issue.' The king said to him, 'Do you think that I don't know the demeanor, monasticism and faith of this man? No, I know, but I quarrel with him because of the tradition of my fathers. For formerly, our fathers followed the custom of greeting by touching. After that, a law was established (mandating) another form in (its) place, which is by lowering the head. I quarrel with him because of his failure to do so.'"

Now a few notes on T's handling of the text: T is at his best in identifying the endless quotations from the literature, especially from the Bible. However, the fact that the *Sinodos* and the *Didəsqlya* are not edited yet in their entirety and there are no concordances for them has put all Ethiopicists at a disadvantage. This fact is clearly seen in the work under review. To quote one of the many examples, T is not aware that the source of what he said, "Questa lunga citazione non è tratta dal *Sinodos*" (p. 181, n. 66) is the *Sinodos*. It is the order of the Apostle Thomas, preserved as Article (or *Tə'əzaz*) 10 in the section of the *Sinodos* known by its incipit, *Täfäśśəḥu Wəludənä*. The word *əsmä*, deleted by T (p. 178, n. 61), is indeed part of the quotation and should not be deleted, especially before the original is identified and evaluated. Also his changing *itəfṣəmo* of the same quotation to *itəfṣṣəmo* would have been correct only if the quotation were from Deuteronomy 25, 3/4, as T presumed.

Why *fənot* (p. 194, line 1) is changed to *fənotä* (n. 9) is not clear. On the same page (line 4), the word *albo* means "No," not "Non." The following is what I understood of parag. 43*: "They said to the saint, 'You keep quiet with your words, because you do not know the language (spoken in this) region. Behold, we will guide you by the will of God.' And so, they brought them out of that (wrong) road and said to them, 'Go to the town in your view. Lo, it is close to you; nothing bad, but good, will happen to you. And rest [*wä-'a'rəfu*, MS *wä-'a'räfu*, sic.] there because the rest of the Sabbaths has arrived.' The saint replied to them, 'No, we will come with you; we prefer to come to your town.' They laughed at them and said to them, 'Our town is very far; it is impossible for you to come with us now. You go rather to where we directed you. Let the peace of God be with you.' "

I have noted on the archaic nature of the language. One sign of Gə'əz archaism is that "*bo*" demands the predicate to be in the object (accusative) form, e.g. *zä-'albo 'əqəftä*, p. 107, lines 24-25; *bo ḥəywätä*, p. 112, line 11; *batti kənfä*, p. 116, line 22; *albomu məntä-ni ṭəritä*, p. 118, line 4; *ḫabä albo abyatä*, p. 128, line 5, from the bottom. In the last example, the two words are, as a phrase, in the same case; the grammar does not allow them to be *mənt-ni ṭəritä*. They have to be either *məntä-ni ṭəritä*, or *mənt-ni ṭərit*.) Changing *säb'a* to *säb'* (p. 214, n. 95) is wrong while not changing *wä-i'abyatä* (p. 214, n. 96), even if by oversight, is right. All in all, the form *wä-iḥəmamä*, on p. 222, line 10, should have been a wakeup call for anyone who is not aware of the difference between the archaic and modern Gə'əz but relies on dictionaries of modern Gə'əz, because changing *wä-iḥəmamä* to *wä-iḥəmam* disrupts to the style of the author.

The other sign is that the subjunctive of *ḥorä* is *yəḥor*, not *yəḥur* (e.g. p. 186, n. 84, p. 194, lines 2 and 7, p. 198, 16 and *passim*). There is no basis or tradition for altering or modernizing such ancient forms when editing old texts. They are the pride of the Ethiopicist. One other role of *bo* that should be noticed is what it means when it comes with the relative pronouns *zä* and *əllä*. The meaning of *bo zä-yəbe* ... (e.g. p. 146, parag. 48) is not "There were those who say, ...," but simply, "Some say ..."

One of the basic meanings of the verb *säbäkä* is "to adjure," not only "to preach" (or "predicare" (p. 116/7). This is also true about the two literal meanings of *gäb'a*, "to enter" and "to return." Therefore, neither "Iniziamo dunque" as the meaning of *nəgba'-ke* (p. 180, line 12) is correct nor the note, "Letteralmente: ed entriamo dunque," (p. 181, n. 67) necessary. Here, *nəgba'-ke* simply means "Now let us go (or come) back ..." The expression is quite common in, in fact a fixture of, the literature. Writers resume dealing with their main subject after a certain digression. The fact that words such as *mənḫar* (p. 183, n. 74), and *abṭəlis* (p. 187, n. 88) are dictionary entries is enough to ignore them. But here notes are made not only on findings that are new to others and are not attested in the dictionaries, but also on what the editor does not know.

For the meaning of *wä-mätləwä ḥawaryat* (p. 180, line 13), I prefer "follower of the Apostles" to "successor of the Apostles."

Also it might be better to translate *sä'atä səm'* (p. 116, line 5 from the bottom) as "the hour of martyrdom" than "the hour of testimony" or "witness" ("l'ora della testimonianza," p. 117).

The form *aṭäqomu* (p. 116, lines 7-8) should be corrected to *aṭoqomu* because the verb is *aṭoqä* (>*ṭoqä*).

The use of the Amharic words *käläkkälä* (p. 116, lines 10-11) and *agobär* (p. 186, line 14) in the social environment where the story was played must have its own story, such as the mother tongue of the author or the common language of the monastic community. See also the Amharic document copied here on pp. 87-88.

The expression *əm-'amlako ṭa'ot* is a perfect parallel of *əm-gəbrä gənfal* (170, parag. 16). So, deleting the *əm* (before *'amləko*) seems unnecessary. T has made many such unwarranted changes, e.g. *'əśur* (p. 172, n. 34). We know *'aśuru qalat* or "I dieci comandamenti," as the author of the *gädl* has it. But what is *'əśur* here?

Interestingly, of the three references to the regnal name of Emperor Zär'a Ya'əqob, the two are spelled Qʷästanṭinos, not Qʷäsṭänṭinos. T. preferred to change the third than the two, even though Qʷäsṭänṭinos is so common in the literature of all the centuries as the regnal name of the emperor as well as the name of the Orthodox Caesar Constantine, the champion of the Nicene Council.

It is definitely an oversight that T. did not change *ḥalib* (p. 120, line 9 from the bottom) to *ḥalibä*, and *zä-yəssə'ano* (p. 156, line 10) to *zä-yəssä'ano* (cf. Lk 1:37).

A comment on the form of *daḫari* (e.g. p. 156, lines 1 from the top and 3 from the bottom and *passim*), instead of the common *däḫari* (as on p. 162, line 2 from the bottom), and an explanation of *wä-bä-mənt təwessəkəwwo lä-500* (p. 220, line 17) would have been welcome. On the other hand, there is no acceptable reason for changing *əmmä'ar* to *əm mä'ar* (p. 202, n. 44). It would be like changing, for example, *wä-imäḥakkä* (p. 224, line 2 from the bottom) to *wä-imäḥak-kä*. What the teachers of language teach notwithstanding, the many copies of the Psalms I read, whether printed or in manuscripts, have *əmmä'ar* (Ps 118/119:103; see also Ps 18:11/19:10).

The verb *näbärä* is one of the few verbs that have the two forms of the subjunctive. So, *yənbər* and *yənbär* (p. 120, line 20) are both acceptable.

The particle *"ä"* serves also as a preposition. That is why we have *betä krəstiyanä* on p. 206, line 9-10. It is the equivalent of *bä-betä krəstitan*. If it looks like a noun in the accusative case (object), it is because it is. The grammarians call such a noun "object of the preposition."

The meaning of the verb *mäggälä* (p. 123, line 10) is not clear; but according to the sentence structure, it is a verb. I have also seen its imperfect in another text as *yəmeggəl: albottu məntä-ni zä-yəmeggəl*. Therefore, I posit that *wälta haymanot mäggälä* means "he posted the shield of faith for/as defense;" and *albottu məntä-ni zä-yəmeggəl* (which I quote from another source) means "he has nothing to post for/as defense." It simply renders the Amharic verb *mäkkätä*.

I do not think that the name "Gäbrä Krəstos Wäldä Ṭärqay" (p. 117, line 9) is the right rendition. Identifying a person by his father in the manner given here is not in the tradition of Gə'əz, if this is why in the translation Gäbrä Krəstos is followed by Wäldä Ṭärqay. For that to be the case, there must have existed someone called Wäldä Ṭärqay. Furthermore, Ṭärqay is not a personal name, but, as T rightly identified it, a name of an ethnic group.

In the same place, *"1-mäkʷännən,"* which comes after *räkäbəwwo*, should be *"lä-1-mäkʷännən."*

The word *baḥrəy* (p. 172, line 4 from the bottom) means "perla," not "mia perla."

The expression *qädami-hu əm-qädimu* (p. 162, lines 15-6) contains an interesting theological thought that, if only it was not difficult ("impossibile") to translate. As I understand it, it means "before the beginning"? The author is refining the thought of John who said "In the beginning ..." The hagiographer has elaborated his thought on p. 168, parag. 12.

The relationship of "Säläba" and *"däbr 'abiyy"* is that the latter is in apposition to the former," Säläba, a big mount," not genitive to mean "the big mountain of Säläba." The expression, *Iyyärusalem hagär qəddəst*, is in similar structure: *qəddəst* is adjective to *hagär*, not its genitive; see line 20 below (i.e. *hagärä qəddəst* is incorrect) and the two constitute an apposition to *Iyyärusalem*. Interestingly, *Iyyärusalem* is object (accusative) while its apposition, *hagär qəddəst* is subject (nominative), at least in this structure.

The genitive relation should be expected between *'əẓäw* and *gärsa* (p. 114, line 4-5 from the bottom); that is, *'əẓäwä gärsa*.

What the author wanted to say with *nä'a yom tənśa' aklilä zä-bä 'ənqʷä baḥrəyi* (p. 146, line 17-18) is "Come today in order that you may receive a crown (made) of pearl," (not ... *aklilä zä-bo 'ənqʷä baḥrəyi* "crown that has pearl").

The word *gag* or *gaga* has indeed been used in the literature to translate "iron collar" or "iron yoke." But since it means also "wooden collar," it may be prudent to translate it with a neutral expression, such as "punishment collar," than "collari di ferro" (e.g. p. 122-3, parag. 18). Actually, the *gagat* or collars here are undoubtedly of wood because it is reported on p. 128 (parag. 25) that when the prisoners were released, "they untied the collars from their necks and threw them into fire and burnt them down."

Bäräka (p. 198, parag. 45) is not a lexical item, but the name of the region where their monastery of Däbrä Maryam was founded. In the *gädl* of *Abunä* Abkərəzun it is identified as "a desert place at the border of Sire" (see Getatchew 2004, p. 236).

The imperative on p. 144, line 18, is *tänśə'* only; it does not include *kämä yəbarrəko*: "The brethren said to (*Abunä* Fiqəṭor), "Stand up," in order that (*Abunä* Täwäldä Mädḫən) may bless him." This is also true about what the monks replied to the messenger of the king on p. 198, line 14: "They told the messenger, saying in words of peace, "Alright." The expression *bä-qalä sälam* "in words of peace," with which also the paragraph is concluded, is not part of their reply but its mode.

In the edition T has included the now futile and arduous exercise of correcting the spelling of words based on their etymology. However, changing *wä-ṣəmməwä* to *wä-ẓəmməwä* (p. 208, n. 65) and *ṣäbḥat* to *ṣəbḥat* (p. 210, n. 74) is a mistake. If I have to venture how the latter mistake happened, I would say it is because T was mislead by the typing error in KWK's dictionary.

Lədda (p. 125, n. 47) →Ləda; Qälämänṭos (p. 133, n. 56) → Qälemənṭos; Mäqarəs (e.g. p. 141, line 15 and p. 149, line 4) → Mäqars; Ǝgzi'ə (p. 197, parag. 48 and n. 23) → Ǝgzi' (the sixth order vowel "ə" does not come at the end of a syllable); *əmellə'* (p. 210, n. 76) → *yəmellə'*.

I have learned a great deal from these two *gädlat*. It is refreshing to read such well proofread work. I noticed only three typing errors: *lä-rəd'u* (p. 190, line 9, for *lä-rəd'u*) and *dəbrä* (p. 194, line 17 and p. 222, line 7 from the bottom, for *däbrä*). The study is a great contribution. We are indebted to Professor Tedros Abraha for widening our knowledge of the history of Church and State in Ethiopia with this work and his many other publications. I only suggest that the following two sources be added to the bibliography: Ernst Hammerschmidt, *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien*, Stuttgart 1963; and Getatchew Haile, "The Forty-Nine Hour Sabbath of the Ethiopian Church," *Journal of Semitic Studies* 33/2 (1988) 233-254.

I conclude this review with my favorite quotation about our fathers:

ወዝንቱሰ፡አቡነ፡ፊቅጦር፡ኢያጽሀቆ፡ንዋየ፡ዝንቱ፡ዓለም፡ዘእንበለ፡ለኀሢሠ፡
ቃለ፡መጻሕፍት። ወሶበ፡ዜነውዎ፡ከመ፡ሀሎ፡መጽሐፈ፡ባሮክ፡ወፅአ፡ከመ፡
ይኅሥሥ፡ወዖደ፡ኵሎ፡መካናተ፡እስከ፡ሐይቅ፡ወሴዋ፡ (p. 188).

As for this *Abunä* Fiqəṭor, this world's property did not interest him but the search for the word of the Scriptures. When they told him that there [was] a Book of Baruch, he set out to search (for it). He toured all places as far as Ḥayq and Sewa.

Getatchew Haile

INDICATIONES

BABINI, Giuliana – Giovanni RAFFA – Laura RENZI, *La Vergine della tenerezza di Vladimir. Per una spiritualità del Dio vicino*, EDB, Bologna 2007, 120 p., ill., € 10,00.

Les auteurs entendent aider le lecteur à mieux jouir de la vision d'une icône, en l'occurrence de celle de la Vierge dite de Vladimir, non seulement au plan esthétique mais avant tout dans sa dimension spirituelle. Ce qui justifie l'emploi d'un langage quelque peu technique en vue de faire connaître l'histoire et les divers éléments constitutifs de cette vénérable image. Ces pages sont destinées à susciter, par l'intermédiaire de l'icône elle-même, une véritable rencontre avec le Seigneur. «Comprendre et prier l'icône», telle est donc la raison d'être de ce petit volume qui est composé de deux parties. La première, intitulée «*Lo splendore di grazia di un'icona*» (p. 11-52), consiste en une description générale de cette célèbre icône mariale et renvoie le lecteur à la spiritualité orientale et au culte des icônes en tant que tel. Des informations plus spécifiques ayant trait à des particularités aussi bien stylistiques qu'iconographiques de cette image, à son origine et à son histoire soit «le voyage de l'icône dans le temps et l'espace», sont utiles à une meilleure approche et à une pleine réception de celle-ci dans toute sa richesse artistique et expressive. On trouvera de bonnes pages (p. 23-48), telles que celles qui sont dédiées à la «*de-scrittura*», description ou «lecture» proprement dite de l'icône, à l'aspect physique et aux gestes du Christ et de Marie, à la lumière, au lien fondamental entre Incarnation et Passion dans l'iconographie byzantine du Moyen Âge et en particulier de la Vierge de Tendresse (*Eleusa, Umilenie*) et à sa diffusion à partir du XI[e] siècle.

La seconde partie, dite «*Prima e oltre l'immagine: per riflettere e pregare con l'icona della Vergine di Vladimir*» (p. 55-110), développe quelques-uns des thèmes de cette spiritualité en rapprochant de l'icône certains passages de l'Écriture Sainte, destinés à favoriser une réflexion et une contemplation personnelle, «au-delà du regard», tels que «l'harmonie et tendresse» de la Mère de Dieu au sein de notre propre vie individuelle, en famille et en Église. Cette méditation est accompagnée de formules de prière de la Tradition ecclésiale, aussi bien orientale (Hymne Acathiste) qu'occidentale, ainsi que de textes spirituels divers spécialement choisis et proposés comme point de départ en vue d'un approfondissement quotidien de l'incarnation de la foi. Prier l'icône de la Vierge de Vladimir en la regardant et en se laissant regarder par elle, afin de conserver la Parole dans notre propre cœur en emboîtant le pas de ceux qui nous ont précédés sur le chemin de la sainteté.

Le livre s'achève, en guise de conclusion, sur une interview accordée par deux des auteurs sur leur expérience de vie commune en tant qu'époux, père et mère de famille, et iconographes à la recherche de cette «tendresse et harmonie», qui est le message même de la Vierge de Vladimir, dans le vécu de tous les jours et la fidélité à leur vocation.

M. Berger

BARMIN, A. V., *Polemika i Schisma. Istorija greko-latinskich sporov IX-XII vekov* (Polemik und Schisma. Geschichte der griechisch-lateinischen Auseinandersetzungen im 9.-12. Jahrhundert), Bibliotheca Ignatiana, Institut filologii, teologii i istorii sv. Phomy, Moskva 2006, 645 S., Ln.

Der Amtsantritt des russischen Patriarchen Kirill I. und seines neuen Ökumene-Beauftragten, Metropolit Hilarion, der in England studiert hat und wie der Patriarch ein guter Kenner Roms und des Westens ist, hat die Beziehungen zur katholischen Kirche im Lande und darüber hinaus leicht verbessert. Aber es bleiben immer noch der Streit um die alten Kontroverspunkte, wie das Filioque, die Azyma, den Primat Roms usw. Im vorliegenden Buch ist die Entwicklung

vom 9. bis 12. Jahrhundert dargestellt aus den Ergebnissen der westichen Wissenschaft ohne wesentliche neue Erkenntinsse. In dieser Hinsicht ist es weit besser, statt eines alten „Antikatholischen Katekismus" (1910) neu unverändert abzudrucken, die Grundlagen noch einmal aus den mittelalterlichen Quellen neu aufzuarbeiten. Dem dient der Abdruck einiger relevanter Texte in russischer (altslavischer), griechischer und lateinischer Sprache (mit russischer Übersetzung) im Anhang (S. 507-613). Das Buch erschien im katholischen Verlag des hl. Thomas von Aquin in Moskau, der von den Jesuiten betrieben wird, richtet sich aber besonders an die orthodoxen Leser.

Das Werk liefert zwar gegenüber den Ergebnissen der westlichen Theologiegeschichte kaum etwas Neues, ermutigt die Leser aber zur Wahrnehmung westlicher Quellen, um zur klaren Abwägung der polemischen Auseinandersetzungen über die Jahrhunderte besonders seit der Amtszeit des Konstantinopler Patriarchen Photios (9. Jahrhundert) zu kommen. Leider sind bisher weder die russisch-orthodoxen Geistlichen noch die Laien aus mangelnden Sprachkenntnissen (Latein, westliche Sprachen) dazu nicht imstande. Darum ist es nicht verwunderlich, dass es in Russland an qualifizierten Übersetzern westlicher Theologie und Kirchengeschichte fehlt — wohl noch auf längere Zeit.

Das Buch enthält ausser dem Text (S. 6-504) eine französische Zusammenfassung (S. 640-645), eine Liste der Päpste und der Patriarchen von Konstantinopel (S. 614 f.) und eine Liste der benutzten Quellen und Sekundärliteratur (S. 613-639). Dem Werk ist weite Verbreitung zu wünschen. Eine kürzere Vorstellung des Autors wäre nützlich gewesen.

G. Podskalsky, S.J.

GASPARI, Anna, *Ricco sposo della Povertà. Ufficio liturgico italogreco per Francesco d'Assisi.* Edizione critica, traduzione e commento [Antonianum, Medioevo 19], Roma 2010, pp. 140 + 4 tavole, € 19,00.

Se in alcuni manoscritti italogreci (di cui si offre una lista provvisoria nelle pp. 21-23) si possono trovare riferimenti al culto di s. Francesco, nel cod. Galàtone 4 si può leggere invece una *Akolouthia* vera e propria in onore del santo umbro. Il "grado di disinvoltura con cui l'*officium* è stato finora 'edito', tradotto e interpretato" (p. 31) richiedeva un'edizione critica del testo, che rispettasse le esigenze filologiche di oggi. Tale compito ha voluto assolvere la Gaspari nel presente volume, che è la rielaborazione della tesi discussa nel 2007 per il conseguimento del Diploma di specializzazione presso la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani dell'Università Antonianum.

Dall'analisi codicologica e paleografica emerge che il manufatto, originario della Terra d'Otranto, è stato prodotto per soddisfare le esigenze liturgiche di un culto per s. Francesco ivi diffuso (p. 38). La grafia del codice è affine ma non identica a quella del *Pal. gr.* 265, cod. sottoscritto il 1 maggio 1476 dal sacerdote greco Battista Rizzo di Soleto (p. 40). L'autore della *Akolouthia* doveva essere un prete greco che amministrava il rito nella parrocchia dell'Assunta di Galàtone

(p. 42), il quale, con ogni probabilità, vergò il codice (p. 51). Prodotto in uno "scriptorium" locale, forse nel Ginnasio greco della vicina Nardò o in S. Nicola di Pergoleto, il manufatto andrebbe cronologicamente collocato "nel corso del sec. XV, forse nella metà/seconda metà del secolo" (p. 44).

Per la caduta di alcuni fogli del codice, il testo della *Akolouthia* non ci è pervenuto per intero. Nel presentarne l'edizione critica, la Gaspari ha cercato di restituire la colometria del testo originario (che, come di consueto, nel manoscritto è disposto καταλογάδην); ha opportunamente segnalato, mettendole in corsivo, quelle parti che sono manifestamente rimaneggiamento di uffici liturgici noti per altri santi della Chiesa bizantina ed ha evidenziato, mettendole in tondo, le parti "create" dall'autore; nelle quali egli mostra tutti i suoi limiti, non solo poetici. I numerosi e, spesso, banali difetti del testo greco (errori di itacismo, incongruenze sintattiche, psilosi ecc.) sono stati tutti scrupolosamente segnalati nell'apparato critico. Nell'apparato delle fonti sono segnalate le parti mutuate da ufficiature cronologicamente precedenti e sono individuati i rinvii alle Fonti Francescane, molte delle quali l'autore della *Akolouthia* mostra di conoscere direttamente. Salvo qualche caso (v. ad es. il *colon* 255, ove l'espressione Λόγον ... συνέλαβες, riferito alla Madonna, a mio avviso andrebbe più propriamente tradotto con "hai concepito il Verbo" [cfr. *Lc.* 1, 31, non rilevato nell'apparato] piuttosto che "hai accolto in grembo il Verbo": traduzione, questa, che sminuisce in qualche modo il dogma dell'Incarnazione), la traduzione è buona. Le notizie del Commento (pp. 92-108) sono utili per il vasto pubblico.

Nel cap. IV, *Riflessioni e conclusioni*, pp. 109-114, la Gaspari ipotizza che il testo qui edito si debba collegare "con l'unione delle chiese proclamata nel 1439 dal Concilio di Firenze" (p. 112) e che "se composto nella seconda metà del XV secolo, è forse da interpretare come un esempio di inculturazione, composto in un contesto di incontro e interazione fra il rito della Chiesa greca e il rito della Chiesa latina" (p. 114). Trattasi effettivamente di una "suggestiva ipotesi", la quale però non spiega come mai l'attività dei Frati Minori nel Salento ellenofono volta a scalzare la liturgia bizantina (cfr. p. 113) potè nel contempo favorire la redazione di una *Akolouthia* bizantina in onore del loro Fondatore.

All'Appendice (pp. 115-121), contenente *Due frammenti dell'ufficiatura in onore di s. Nicola*, seguono gli Indici: indice dei nomi e dei luoghi, l'*index graecitatis*, l'indice dei codici citati e l'indice generale. Quattro tavole a colori completano il volume, la cui copertina riproduce in una suggestiva rielaborazione grafica il f. 1v di Galat. 4, ove Francesco è definito "ricco sposo della povertà" (πλούσιον τὸν νύμφιον [*sic*] τῆς πτωχίας).

La presente *editio princeps* dell'*Akolouthia* in onore di S. Francesco d'Assisi contenuta nel cod. Galàtone 4 è un valido contributo per la conoscenza della *grekía* del Salento, dell'influsso dell'Ordine dei Francescani (e del loro Fondatore) nell'Oriente greco e dei rapporti tra il mondo cristiano d'Occidente e quello d'Oriente.

A. Fyrigos

HARRISON, Nonna Verna, *God's Many-Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation*, Foreword by Metropolitan Kallistos (Ware) of Diokleia, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2010, pp. xii + 207.

Human identity as a journey that never ends is how Metropolitan Kallistos Ware sums up the theme of the work in the Foreword, thereby setting the tone for the whole enterprise (p. ix). Nonna Verna Harrison's programme is to evoke those prophetic voices of the early and Eastern Christian traditions who thematize human dignity as grounded in the image and likeness of God (5-6). Whereas the false deployment of divine gifts wreaks havoc, rediscovering their genuine use brings re-orientation and healing. This programme is realised over nine chapters, each of which comments on a different facet of God's image (7-8). They are: freedom (9-27), God and Christ (29-45), spiritual perception (47-62), virtues and humility (63-87), royal dignity (89-106), embodiment (107-122), in the created world (123-146), arts and sciences (147-168) and community (169-184), and, at the end, a conclusion (185-194). For such an ambitious programme the author further sets out to create her ideal audience, which she does by her dedication to all the downtrodden; and the remedy she offers aims at helping people read in their repressed human natures the crooked lines on which God knows to write so straight. Out of this experiment emerges a sort of applied anthropology with the aim of straightening out the devious paths of the human heart. In this she succeeds not so much by soaring to the heights, but by helping her reader to follow the moods and motifs of his or her human nature. The keyword is freedom. Although human freedom does not create out of nothing — though, may we add, it cooperates with God in the synergy of inspiration to create out of nothing — it is, in the beautiful expression of Gregory of Nyssa "self-initiated" (15).

One may here cull some elevating moments from the work. As the word "recapitulation" literally means reheading, it refers to replacing Adam with Christ at the head of humanity, which in turn presupposes that people are interconnected with one another (40). Christ accomplishes the three aspects of the process of recapitulation all at once: by reenacting the creation of human beings, by undoing what went wrong and by summing up all human history (41). In turn, real life is spelt out in terms of glory and vision: if the glory of God is a human being fully alive, the life of a human being consists in the vision of God (50). This vision of glory does not neglect the seamy side of life; enter Evagrius with his list of eight deadly schemes, or *logismoi* (75-76). One will relish being introduced to a Scottish Presbyterian minister by the name of George MacDonald, whose fantasy novels for children abounding with princesses were avidly devoured by such young readers as J. R. Tolkien, author of the *Lord of the Rings*, and C. S. Lewis, author of *Chronicles of Narnia*. MacDonald defended this by saying that every little girl is a "princess", that is, the "daughter of a king", by which he meant that God is every little girl's Father (90). Particularly interesting are the four stages in the role of gender changes according to Clement of Alexandria. "The first stage is childhood, when boys and girls do the same things and are not obsessed with their differences. The second

stage is adolescence and young adulthood, when couples are fascinated with their sexual differences as they court, marry, and bear children. The third stage is an older age, when husbands and wives can together devote themselves to prayer, the study of Scripture and good works. This devotion prepares them for the final stage, the age to come, when Christian men and women face the same judgment and hope for the same reward" (92-93). Harrison brings out Clement's point superbly: men and women are most alike in childhood and in old age when they look to Christ to practice virtues as they rehearse now their likeness to God and to each other in the next life (93).

If one is touched to read the dedication of her work to people whom others have thrown away, her work certainly helps these "outcasts", if outcasts they are, to come closer to centre by the attention she draws to their plight. And that, surely, is a no mean achievement. She reaches kenotic depths when she puts women (92), slaves (97) and lepers (99) on the same level — albeit a high level — as in God's image. Her examples strike home, as when she speaks of the dramatic fall in the cost of slaves from 40,000 dollars (reckoned in today's currency) in Roman antiquity to 90 dollars today; the example of Haiti's *restavèks*, the "stay-withs" in Creole, is tragic (104). Embodiment may be translated into monastic terms as combining manual labour to prayer, the only way to combat *acedia* (108). The point of desert spirituality was to restore the entire human being to balance and wholeness (109). Taking recourse to Gregory of Nyssa's image of the mirror for the mind's receptivity of God (115), the body may be said to be the mirror of the mirror (115-116). After Paul, Irenaeus is the clearest witness to the positive role played by the body in redemption (117). On the background of the story of St Francis and the wolf in Gubbio (124-125), the human person shines as microcosm and mediator, as Maximus the Confessor formulated it (131). All this harks back to the dominion over creatures assigned to human beings in Gen 1:26 (144). Since the thesis of the book has been throughout that what we really are is revealed in our being God's image, Harrison applies this to the arts and the sciences (147). If cultural achievements can be misused, they can also lead people to God not by the back door but by following the stars (148). Very appropriate is Florensky's comment: icons are not only windows through which we behold the saints, but also doorways through which they can join us (163). In effect, icons portray future realities because these realities are known to the Church (164). If fragmentation and Church conflicts seem to stalemate our Christian projects (171-172), Harrison sees hope coming from human communities modelled after the free exchange within the Trinity and capable of projecting their image onto a skeptical world, skeptical precisely because it is hurt (184).

In a way we have here to do with patrology *live*. At times the reading is heavy going, but it is always rewarding. The author practices what she preaches, whence the repetition "desert fathers and mothers" (22, 23, 24, 26, 94, 181). One is struck by the profound knowledge not only of the Fathers' teaching, but also of their world and by the capacity of the author to render them present in a way which is not pedantic but speaks to the heart.

E. G. Farrugia, S.J.

KANNOOKADAN, Pauly, ed., *Syro-Malabar Church Forty Years After the Vatican Council II* [LRC Publications 14], Kakkanad 2007, pp. 294, € 15,00 / Rs. 200.00.

Celebrating the "ruby jubilee" (forty years) of the conclusion of the Second Vatican Council, the Syro-Malabar Church organized a seminar under the auspices of the Liturgical Research Centre (LRC) on 21-23 March 2006 at Mount St. Thomas, Kakkanad, Kochi. The present volume contains the three hierarchical addresses or keynote papers, the thirteen research studies of the seminar, and four appendices including the list of the Vatican II documents, a list of the ecumenical councils and the texts of the opening and closing papal speeches at Vatican II and the council's closing message. The research studies covered seven areas, namely, the Bible, the Church, liturgy, education, clergy, religious, and laity. The seminar was not only a retrospective celebration, but an introspective examination of conscience and a call for a prospective planning for the future. In considering the impact of Vatican II on the Syro-Malabar Church the research studies first focus on the teaching of this council as a useful recollection. The impact of the council is not uniform in the seven areas mentioned above. The most appreciable impact concerns the Bible, as is shown in a very informative research paper presented by Mar George Punnakottil, bishop of Kothamangalam and chairman of the Bible Commission. In order not to be too dispersive or abstract and to keep to the limits of a short review, I shall focus on his paper.

"From a situation of almost total ignorance of the Word of God we have come to realize its importance and relevance in the Church and in our personal lives" (p. 37). At the close of Vatican II there were no more than half a dozen biblical scholars in the whole of India. Now their number is over a hundred in Kerala alone, most of whom being ex-students of the Pontifical Biblical Institute, Rome. The Commission for the Bible set up by the Kerala Catholic Boshops Conference soon after the council promoted Bible Apostolate starting with the Bible translation. A Catholic edition of the New Testament was published in 1978 and the complete Bible in 1981, replacing the translation of Thomas Moothedan, which had the merit of being a one man's work but also the defects of the product of one who was no Bible scholar. The KCBC Bible itself is now in the process of revision. It had to compete with several other Bible translations, partial or complete, also non-Catholic. The Bible apostolate has brought the Bible to most Catholic families at a rather low cost. It has renewed spirituality, catechesis, and preaching, while not passing under silence certain lay enthusiasts with Pentecostal fervour but no solid study of the Bible, who regale listeners with string quotations not matched by sense. "Under the influence of the renewal type movements some have come to hold that *sola scriptura* is the norm of faith" (p. 36) Another frank recognition is that "An ecumenical Bible with ecumenical commentaries and notes is still wanting" (p. 37). So are adequate resources and aids like Bible encyclopaedias, dictionaries, concordances in Malayalam as well as advanced commentaries on most books of the Bible. Nevertheless the progress achieved in the last forty years with the contributions of well formed Biblical scholars can do the Syro-Malabar Church proud auguring well for the future.

G. Nedungatt, S.J.

KAROTEMPREL, Bishop Gregory, ed., *A Cry in the Wilderness*, Deepti Publications, Rajkot 2010, pp. 292.

The recently retired bishop of Rajkot has put together seventeen documents regarding the pastoral care of the Syro-Malabar faithful living outside the proper territory of the Syro-Malabar Church. Karotemprel is the chairman of the Bishops' Commission for the pastoral care of these emigrants now numbering about 800,000. The documents assembled here span over a period of thirty years, starting with the report (1980) of the Apostolic Visitor Archbishop (later cardinal) Antony Padiyara. This report is followed by the response of the Latin Bishops of India. A response to that response by three Syro-Malabar bishops (members of the Interritual Dialogue Committee) was submitted as a memorandum to the pope (1984). Another such memorandum submitted earlier (1980) to the pope and signed also by the Syro-Malankara bishops is also included in the book. Then follow several requests of the Syro-Malabar Synod of Bishops to the pope dated 1993, 1995, 1998 (letter), 1988 (memorandum) and 2005. In his official capacity as chairman, Karotemprel wrote letters to the pope in 2002 and in 2003. His letter to the Prefect of the Congregation for the Evangelization of Peoples (17 July 2003) was in reply to the latter's missive to the Syro-Malabar Major Archbishop (13 May 2003), who later on 23 June 2008 presented to the new Cardinal Prefect of the Congregation for the Oriental Churches "A very brief report on the present situation of the Syro-Malabar Church" (pp. 199-217). A recent long study by a "special committee of the Syro-Malabar Church," dated 21 September 2009, is entitled "All-India Jurisdiction of the Syro-Malabar Church and the Proposal for New Eparchies Overlapping Latin Dioceses" (pp. 219-286). The last document is entitled "Proposals of the Syro-Malabar Bishops to solve the interecclesial jurisdictional issues in India" (287-292) but is undated. The editor has put all these documents together under the title "A Cry in the Wilderness," obviously for its biblical resonance (Mt 3:3).

G. Nedungatt, S.J.

РУДЕНКО, Ю. К. (под ред.), *Русская история и культура: Статьи. Воспоминания. Эссе*, Сборник статей, «Наука», Санкт-Петербург 2007, 392 с.

As the title of this work makes clear, it is a collection of various articles, essays, and reminiscences dealing with the subject of Russian history and culture. The accent of the volume, however, is less on history than on culture, specifically culture in its historical manifestations and implications. Unlike collections of a

similar nature in which contributions are often unequal in quality, all twenty-three in this volume truly are of serious merit, notwithstanding their widely different topics. Unfortunately, this also means for a collection of this many entries that it is impossible to review them all in any way adequately.

Accordingly, this review will give a general overview only highlighting certain contributions, those of a clearly religious nature getting special attention. There are two sections in the volume with only four in the second one. This is because this section is devoted to personal reminiscences of outstanding personalities in Russian culture of relatively recent memory, but largely unknown on an international level and, possibly, on a national one. The average Russian on the street would probably, after all, be oblivious to them.

The very order itself in which they are presented reveals breeding in culture: from an Orthodox Metropolitan we move on to a university professor, a local teacher and independent researcher, and a stage actress — i.e., from an obvious believer to other apparent (and more than apparent) believers. From the pen of the now deceased of happy memory Mitred Archpriest Vladimir (Fomenko) (†August 2009), we read a truly sensitive, understanding, and compelling account of a humble believer, Anatolii Sergeevich Mel'nikov (b. 1924) whose life journey saw him become the Metropolitan of Leningrad and Novgorod, dying in 1986. What one learns reading this biography-reminiscence is how such ecclesiastical dignitaries as he was managed under all adversity to preserve the best of religion-based, imperial culture that has truly come alive again in our own time. The university professor in the collection is Dmitrii Evgen'evich Maksimov whose influence on his student O. B. Sokurova, the author of the essay, extends beyond the purely scientific to the essentially *moral* as well. As a professor of Russian literature, his legacy was to instill a sense that the essence of Russia does not lie in itself, but only as a clear light to Eternity. The next contribution of T. G. Ivanova recounts the remarkable life of a priest's son, Ivan Dmitrievich Fridrikh, who lived in relative obscurity, but who, on personal initiative, studied and catalogued all the local folkloristic traditions of the Russian-speaking areas of Latvia in this way subtly opposing the Latvianization of indigenous Russians on the territory of Latvia. Reading the remarkable account of his effort to collect "*частушки*" ("chastushki"), the humorous and topical folk verses of local peoples is an invaluable testimony to an effort to preserve a unique tradition — albeit humble — in Russian culture. The last reminiscence treats the remarkable stage actress Elizaveta Ivanovna Time (1884-1968), who along with her husband Nikolai Nikolaevich Kacholov, a nephew of Alexander Blok, created a true atmosphere for promoting the arts among artists themselves in the warm and exuberant atmosphere of their own home. Touchingly written by her former student, the vocalist A. G. Agbalian, she notes that Time remained always a fervent believer and that the famed Russian opera singer Kira Vladimirovna Izotova even sang Schubert's "Ave Maria" at her public funeral farewell.

The volume begins with a probing philosophical essay by A. L. Kazin, entitled "Russian Culture and Russian Philosophy," which underscores the *religious* link between them, that is then followed by two articles of historical-religious interest from Russian missionary activity (G. M. Prokhorov) and the cataloguing of books at the Kirillo-Belozerskii Monastery (M. A. Shibaev). Then two contributions on art follow, one on depictions of Tsarist horses in 17th art, the other on the Amber Room and Pushkin, in turn followed by three studies treating M. P. Mussorgsky. After him, we find three analyses of F. M. Dostoevsky, a study on the novelist N. S. Leskov, and a reflective essay on the leader of Russian decadentism, V. Ia. Briusov.

After these literary studies, an investigation of a completely different sort follows: one by D. O. Tsypkin detailing the early history of photographing ancient Russian manuscripts and books, in turn followed by another literary piece on I. A. Bunin. The next contribution is a compelling historical analysis of the October Revolution by I. Ia. Froianov developed according to a narration of competing moments: "revolution for Russia," "Russia for revolution," and, finally, "revolution against Russia."

Next two other literary figures get attention, namely, D. S. Merezhkovsky and D. M. Balashov. The concluding essay of the first section of the volume is a most fitting one. Entitled "Russian Speech as a Lived Value" by V. I. Kon'kov, the piece serves as a paean, as it were, to the Russian language, particularly as it is in danger of being vulgarized today.

Obviously, the riches in this volume have only been hinted at. With its wealth of information and perspectives, it deserves as attentive reading by specialists and the general public alike.

R. Slesinski

SABUGAL, Santos, *Il Padre nostro*. Commento antologico e catechetico, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, pp. 436, € 25,00 (tr. italiana di *El padrenuestro* en la intepretación catequética antigua y moderna, Ediciones Sigueme, Salamanca 1982).

Il biblista Sabugal propone la traduzione italiana dallo spagnolo, della sua esegesi del *Pater noster* secondo Matteo e Luca. La preghiera al Padre, insegnata da Gesù ai discepoli, è studiata nelle sette domande: 1) "Sia santificato il tuo nome"; 2) "Venga il tuo regno"; 3) "Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra"; 4) "Dacci oggi il nostro pane quotidiano"; 5) "Rimetti a noi i nostri debiti come noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori"; 6) "E fa che non cadiamo in tentazione"; 7) "Ma liberaci dal male". Il profondo significato di queste domande è svelato attraverso relativi testi patristici, commenti esegetici e teologici, e grazie a due documenti ecclesiali catechetici, il primo dopo il concilio di Trento e il secondo dopo il concilio vaticano II°. I Padri, citati per quasi ognuna delle domande sono, in ordine alfabetico: Agostino, Cipriano, Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Crisostomo, Gregorio Nisseno, Origene, Teodoro di Mopsuestia e Tertulliano. I commenti esegetici e teologici, pure in ordine alfabetico, sono di Dietrich Bonhöffer, di H. Van den Busche, di Romano Guardini, di Joachim Jeremias, dello stesso Santos Sabugal e di Teresa d'Avila. Il primo commento ec-

clesiale catechetico è di papa Paolo V, l'anno 1565. Il secondo, è costituito dai paragrafi 2759-2856, del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992, riprodotti nell'appendice di questo volume. L'affrontare la preghiera insegnata da Gesù con questo corredo di tradizione patristica e di specialisti recenti, significa attrezzarsi adeguatamente per la *lectio divina* del *Pater noster*. Per esempio, sulla terza domanda "sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra" Sabugal, cita la supplica di rabbi Eliezer del primo secolo, "Fa nel cielo la tua volontà e dai la gioia a quanti ti temono nella terra". "Sia fatta" è un passivo divino, dietro cui c'è — come soggetto attivo — Dio stesso. Il compiere la volontà del Padre esige virtù anche eroica. Deve accettare la Signoria di Dio sulla propria vita e l'avvento del regno di Dio nella propria storia (p. 238). Riguardo alla domanda successiva "Dacci oggi il nostro pane quotidiano", Ambrogio pensa alla frequente comunione eucaristica quando si chiede, "Se il Pane è quotidiano, perché lo ricevi a distanza di un anno come sono soliti fare i Greci in Oriente?" (p. 252). Romano Guardini a proposito di "Rimetti a noi i nostri debiti come noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori", cita il *Cur Deus homo?* di Anselmo di Aosta, che si esprime con eccessiva durezza, quasi Dio non avesse potuto cancellare con il perdono la colpa dell'uomo. Dio invece si è addossato le nostre colpe facendo, per noi, suo Figlio peccato, "lui che non sperimentò il peccato". Affinché in tal modo noi diventiamo giustizia di Dio" (2 Cor 5,21) (p. 321). Per capire il "Rimetti a noi i nostri debiti", Van den Bussche precisa: "Non perdoniamo perché Dio ci perdoni, come si trattasse di *do ut des*. La domanda che noi rivolgiamo al Padre è *da ut dem*, perdona a me perché io perdoni ai miei debitori" (p. 327). Non c'è dubbio che questi preziosi contributi della tradizione e della teologia sollecitano il lettore a meglio praticare la preghiera insegnataci dal Signore. Personalmente, come gesuita, avrei pensato anche a Ignazio di Loyola, che negli *Esercizi spirituali* suggerisce un metodo di preghiera applicato precisamente al *Pater noster*: "El tercero modo de orar es que con cada un anhelito o resollo se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del Pater noster... de manera que una sola palabra se diga entre un anhelito y otro y mientras durare el tiempo de un anhelito a otro, se mire principalmente en la significación de la tal palabra... Y por la misma forma y regla procederà en las otras palabras del Pater noster ...". Probabilmente, a Ignazio di Loyola, questa idea fu suggerita dalla *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia. Infatti questa opera, tradotta in spagnolo dal francescano Ambrosio Montesino, dedica al Padrenostro una decina di pagine dove si succedono la captatio benevolentiae ("Padre nostro che sei nei cieli") e le sette domande a Dio Padre. Sono corredate di 11 citazioni di Agostino, una di Anselmo d'Aosta, 5 di Cipriano, una di Cirillo di Gerusalemme, 15 di Crisostomo, 3 di Gerolamo, 3 di Gregorio, una di Rabano Mauro e una di Seneca. Anche nel commento al Padre Nostro, la *Vita Christi* di Ludolfo è capolavoro di esegesi biblica e di studio della tradizione. Oggi è da seguire un simile esempio, come ha fatto questo libro di Sabugal.

V. Poggi, S.J.

TODARO, Madre Teresa, *Maria Caterina Troiani*. Missionaria in clausura, contemplativa in missione. Francescane missionarie del Cuore Immacolato di Maria, Città Nuova, Roma 2006, p. 164.

TODARO, Madre Teresa, *Lo schiavismo in Egitto nel XIX secolo e l'opera del riscatto delle morette africane*, Francescane Missionarie del Cuore Immacolato di Maria, Città Nuova, Roma 2008, p. 300.

Il primo di questi due libri della stessa Autrice, è la biografia della Beata Caterina Troiani, nata nel 1813 a Giuliano di Roma e morta al Cairo nel 1887. A sei anni vive una tragedia familiare. Suo padre Tommaso sperpera i suoi beni e tradisce la moglie. Sorpreso da lei in flagrante adulterio la uccide ed è condannato all'ergastolo. Sua figlia, orfana di madre e figlia di detenuto, è affidata a Suore di diritto diocesano, che tengono un "Conservatorio" a Ferentino (Frosinone). A sedici anni, chiede alle suore che l'hanno educata di essere una di loro. Grazie alla sua fede profonda e alla condotta edificante il vescovo locale accoglie la richiesta. Suor Caterina è diretta spiritualmente dal Beato Padre Domenico, passionista attivo in Inghilterra. La suora sogna di occuparsi in futuro del ritorno degli Anglicani alla Chiesa Cattolica. Il passionista che la incoraggia, muore. Svanisce pure la proposta di accompagnare in Palestina una signora facoltosa. Finalmente la gerarchia cattolica e i Frati Minori della Custodia di Terra Santa propongono alle suore di Ferentino di fondare in Egitto una succursale per l'educazione delle fanciulle. È una prospettiva destinata a incontrare numerose difficoltà, ma lo zelo delle suore ha successo. Dopo la prima casa ne aprono altre in Egitto. Ora possiamo inserire il primo libro nel contesto più ampio del secondo. Nel secolo XIX il movimento antischiavista, proclamato al congresso di Vienna l'anno 1815, non ha estirpato quella piaga. La tratta degli schiavi è ancora praticata in Africa su larga scala. Da una parte ci sono i negrieri, in arabo *gialaba*, "procuratori o importatori". Assaltano villaggi e si impadroniscono di gran numero di vittime da vendere sui mercati. Dall'altra ci sono volontari della carità che raccolgono denaro e riscattano quanti più schiavi è possibile. Il secondo libro traccia la storia eroica di due preti italiani, Nicolò Giovanni Battista Olivieri e Biagio Verri, che percorrono l'Europa alla ricerca di denari per i riscatti e frequentano l'Egitto comprando a caro prezzo "moretti" e "morette". Olivieri, alla fine della vita, ringrazia Dio di avere riscattato 810 bambine e 40 bambini. Il secondo ne raddoppia il numero. Oltre i due preti e la Beata Suor Caterina appaiono in queste pagine anche altri antischiavisti: S. Giovanni Bosco, Guglielmo Massaja, S. Daniele Comboni, Padre Lodovico da Casoria. partecipano alla campagna antischiavista con progetti diversi. Comboni, per esempio, vuole la rigenerazione dell'Africa attraverso gli africani e cerca riscattati per reinserirli in Africa. Olivieri e Verri preferiscono invece consegnare quelli che chiamano le loro "perle preziose" non alla società che li ha resi schiavi, ma a istituzioni di religiose europee. I due hanno dietro a sé efficienti collaboratori, come la domestica Maddalena, la maestrina Giuseppa Ranzani, i banchieri che donano denaro per i riscatti e i tipografi che fanno propaganda gratuitamente. Olivieri e il suo successore hanno fiducia nella congregazione di cui Suor Caterina è madre generale. Alla sua casa cairota affidano senza timore bambine riscattate.

Questi due libri della Autrice, Archivista della Fabbrica di S. Pietro, hanno vari meriti. Fanno saggio uso di fonti storiche di prima mano, corredate da note. La sua ricerca è solida senza perdersi in fantasiose ricostruzioni. Congratulazioni.

V. Poggi, S.J.

SCRIPTA AD NOS MISSA

BIRD, Michael F., *Crossing Over Sea and Land. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2010, pp. 208.

BOU MANSOUR, Tanios, *Saint Paul dans la patristique syriaque* [Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit 15], PUSEK, Kaslik 2010, pp. 333.

BOUTENEFF, Peter C., *Beginnings. Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2008, pp. xv + 240.

CHOJNACKI, Stanislaw, *Twenty-Five Years of Service at the University College and the Institute of Ethiopian Studies Addis Ababa Between 1950 and 1975*, Toronto, 2010, pp. 78.

CHRONZ, Michael, Νεκταρίου, ἡγουμένου τῆς μονῆς Κασούλων (Νικολάου Ὑδρουντινοῦ) *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων*, κριτικὴ ἔκδοση ὑπὸ M. Ch., Ἱερὰ Μητρόπολις Θηβῶν καὶ Λεβαδείας. Ἱερὰ Βυζαντινὴ Μονὴ Ὁσίου Λουκᾶ, Ἀθήνα 2009, σ. 60* + 303.

EVDOKIMOV, Paul, *L'Ortodossia*, con prefazione di Olivier Clément e introduzione di Emmanuele Lanne, Ed. Dehoniane, Bologna 2010, pp. xliv + 584.

FEDALTO, Giorgio, *Le Chiese d'Oriente*, vol. I: *Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, terza edizione italiana riveduta e aggiornata [Biblioteca Permanente Jaca], Jaca Book, Milano 2010, pp. xxii + 298.

FILORAMO, Giovanni (ed.), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 312.

GARSOÏAN, Nina G., *Studies on the Formation of Christian Armenia* [Ashgate Variorum], Ashgate, Farnham (UK) and Burlington VT (USA) 2010, pp. xii + 296.

GROCHOLEWSKI, Zenon, Card., *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*, a cura di Luigi Cirillo, Consult Editrice, Roma 2008, pp. 68.

HEWETT, James Allen, *New Testament Greek. A Beginning and Intermediate Grammar*. Revised Edition with CD, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2009, pp. xxiv + 324.

HUBBARD, Moyer V., *Christianity in the Greco-Roman World: A Narrative Introduction*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2010, pp. xx + 320.

ІЛЬЧЕНКО, Лариса, *Библіографія русинськоязычных выдань 1989-2004* (A Bibliography of Rusyn-Language Publications), из участёв Марії Лендєл, Выдавательство В. Падяка, Ужгород 2007, с. 86.

JOASSART, Bernard, *De Constantinople à Athènes. Louis Petit et les Bollandistes. Correspondance d'un archevêque savant (1902-1926)*. Présentation, édition et commentaire par B. J. [Tabularium Hagiographicum 6], Société des Bollandistes, Bruxelles 2010, pp. 183.

KUTHODIPUTHENPURAYIL, Saju, CST, *Formation of Religious Priests. A Historico-Juridical Study with special reference to the Eastern Legislation* [Dharmaram Canonical Studies 7], Institute of Oriental Canon Law, Dharmaram Vidya Kshetram, Bangalore 2010, pp. xiv + 394.

LEGRAND, Hervé – Mgr Giuseppe Maria CROCE, *L'Œuvre d'Orient. Solidarités anciennes et nouveaux défis*. Préface du Card. André Vingt-Trois, Postface de Mgr Philippe Brizard [L'histoire à vif], Cerf, Paris 2010, pp. 423.

ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, Αθανάσιος (εκδίδει), *Τέσσερα κείμενα για την ποίηση του Συμεών του Νέου Θεολόγου*, εκδόσεις Κανάκη, Αθήνα 2008, σ. ιε' + 159.

NAIMARK, Norman M., *Stalin's Genocides*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2010, pp. ix + 163.

NEDUNGATT, George, S.J. (ed. by), *Digital CCEO with Resources and Studies* [Dharmaram Canonical Studies 6], Institute of Oriental Canon Law, Dharmaram Vidya Kshetram, Bangalore 2009, pp. xiv + 230 + CD-Rom.

O'MAHONY, Anthony (ed. by), *Christianity and Jerusalem: Studies in Modern Theology and Politics in the Holy Land*, Gracewing, Leominster in Herefordshire 2010, pp. ix + 326.

O'MAHONY, Anthony (ed. by), *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*, Melisende, London 2004, pp. 549.

O'MAHONY, Anthony (ed. by), *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*, Melisende, London 1999, pp. 222.

O'MAHONY, Anthony – Peter BOWE, OSB (ed. by), *Catholics in Interreligious Dialogue: Monasticism, Theology and Spirituality*, Gracewing, Leominster in Herefordshire 2006, pp. xii + 255.

O'MAHONY, Anthony – John FLANNERY (ed. by), *The Catholic Church in the Contemporary Middle East*, Melisende, London 2010, pp. xvi + 352.

PHILLIPS, Thomas E., *Paul, His Letters, and Acts* [Library of Pauline Studies], Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2009, pp. 243.

RONNING, John, *The Jewish Targums and John's Logos Theology*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2010, pp. xx + 315.

SANDGREN, Leo Duprée, *Vines Intertwined: A History of Jews and Christians from the Babylonian Exile to the Advent of Islam*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2010, pp. xxv + 315.

SCARDOZZI, Giuseppe, *La cinta muraria di Ugento* [Piccola Biblioteca Ugentina 6], Ed. Leucasia, Presicce – Lecce 2007, pp. 121 + tavv.

SCHNABLE, Nikodemus, OSB, *Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus*, Echter Verlag, Würzburg 2008, pp. 161.

СЛЕСИНСКИЙ, Роберт, *Зов любви. Современное общество и Церковь: проблемы взаимнопонимания*, Экономпресс, Минск 2008, с. 71.

SLESINSKI, Robert F., *The Holy Encounter. Meditations on the Feast of the Presentation of Our Lord in the Temple*, Eastern Christian Publications, Fairfax, VA 2008, pp. iv + 110.

SUTTNER, Ernst Christoph, *Quellen zur Geschichte der Krichenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts* [Studia Oecumenica Friburgensia 54], Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz 2010, pp. iv + 292.

TAYLOR, Bernard A., *Analytical Lexicon to the Septuagint*. Expanded edition; with word definitions by J. Lust, E. Eynikel, and K. Hauspie, Hendrickson Publisher, Peabody, MA 2009, pp. xxx + 315.

VAKARELIYSKA, Cynthia, *The Curzon Gospel*, volume II: *An annotated edition*, Oxford University Press 2008, pp. xli + 961.

VAKARELIYSKA, Cynthia, *The Curzon Gospel*, volume II: *A linguistic and textual introduction*, Oxford University Press 2008, pp. xx + 316.

VERGANI E. – S. CHIALÀ (a cura di), *La grande stagione della mistica siro-orientale (VI-VIII secolo)*. Atti del 5° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 26 maggio 2006, Centro Ambrosiano, Milano 2010, pp. 165.

WATT, John W., *Rhetoric and Philosophy from Greek into Syriac* [Variaroum Collected Studies Series], Ashgate, Farnham (UK) and Burlington VT (USA) 2010, pp. xiv + 314.

WINKLER, Dietmar W. – Li TANG (Eds.), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia* [Orientalia – Patristica – Oecumenica 1], LIT Verlag, Wien 2009, pp. 395.

WYRWOLL, Nikolaus, *Politischer oder petrinischer Primat? Zwei Zeugnisse zur Primatsauffassung im 9. Jahrhundert*, Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz 2010, pp. 147.

INDEX VOLUMINIS 76 (2010)

1. - ARTICULI

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

4. – INDICATIONES

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 20-X-2010 — James M. McCann, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
www.orientaliachristiana.it
Finito di stampare nel mese di novembre 2008 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 – E mail: info@tip2000.it

INDICATIONES

ISSN 0030-5375